Commentar

über das

Evangelium des Johannes.

Von

Dr. Adalbert Maier,

öffentlichem ordentlichem Professor der Theologie an der Universität zu Freiburg im Breisgau.

Erster Band.

Historisch-kritische Einleitung und Auslegung von Kap. I.—IV.

Carlsruhe und Freiburg.

Herder'sche Verlagshandlung.

1843.

Staatl. Bibliothek Passau

Vorrede.

Indem der Verfasser hiermit den ersten Band seines Commentar's zum Evangelium Johannis der Oeffentlichkeit übergibt, hält er es für angemessen, einige Worte über den Standpunkt und Plan seiner Arbeit vorauszuschicken. Die Aufgabe des Exegeten ist theils eine zu allen Zeiten gleiche, indem stets die Forderung an ihn geht, den Inhalt der heiligen Schriften mit Anwendung aller exegetischen Hülfsmittel gewissenhaft zu erforschen und darzustellen; theils ist seine Aufgabe durch die Erscheinungen der Zeit besonders bestimmt. In der jüngsten Periode der biblischen Wissenschaft ist die Exegese mit der Kritik, nämlich mit der s. g. höhern Kritik, welche sich mit dem objektiven Gehalte der biblischen Urkunden befaßt, in die engste Verbindung getreten, und zwar haben sie Diejenigen, welche sich zu Stimmführern in dem Fache der Bibelforschung aufgeworfen

haben, um eine neue Anschauung vom Christenthume zu begründen, in Ansehung der historischen Urkunden des neuen Testamentes in der Weise mit der Kritik verbunden, daß diese zum Hauptgeschäfte der Bibelforschung wurde und die Exegese sich zu ihrem Dienste bequemen mußte. Ihre Kritik hat aber den Charakter, daß sie nicht eigentlich die Unentschiedenheit voraussetzt und die geschichtliche Wahrheit der evangelischen Berichte noch in Frage stellt; sie geht richtig angesehen von der Negation aus und sucht nur dieses zum Voraus festgesetzte Urtheil durch ihre Operationen zu begründen. Ihre Grundlage und ihre Triebfeder ist nämlich eine Philosophie, welche solche Thatsachen, die unsere biblischen Urkunden enthalten, in verschiedenem Umfange leugnet, und wo sich nun ein Widerspruch mit dem philosophischen Bewußtsein einstellt, da macht sie es nur noch scheinbar von den historischen Beweismitteln abhängig, ob der Bericht Glauben verdienen soll. Eine solche Kritik ist nun freilich unwissenschaftlich, sie ist ein Widerspruch mit ihrem eigenen Begriffe, und sie müßte an ihren Resultaten selbst zweifelhaft werden, wenn es auf dem gerühmten Standpunkte der absoluten Wahrheit möglich schiene und nicht für eine Unehre gelten würde, an sich selbst zu zweifeln. Sie ist übrigens in einem gewissen Kreise zu Ansehen gekommen, wo man gerne diese vorgebliche Stütze zur Unterlage für die auf freiem Fuße erhobene Opposition gegen das historische Christenthum gebrauchte, und sie prophezeihet mit guter Zuversicht ihre immer zunehmende Anerkennung und Herrschaft. Der Verfasser erachtete es darum für eine Anfor-

derung der Gegenwart an einen Commentar über ein historisches Buch des neuen Testamentes, diese negirende Kritik, ihre Operationen und Resultate zu berücksichtigen, und zwar sowohl in Ansehung der evangelischen Thatsachen, als auch des Lehrinhaltes, inwieferne dieser als ein historisch gegebener gleichfalls unter den historischen Gesichtspunkt fällt. Die kritischen Fragen werden zum Theile in der Einleitung behandelt; aber da hier mehr ein allgemeiner Gesichtspunkt genommen werden konnte und das Besondere sich nicht in der Weise unter denselben bringen ließ, daß es eine befriedigende Beurtheilung erfahren hätte, so mußte im Commentar je wieder bei den einzelnen Abschnitten auf die Kritik übergegangen werden. Um nun in den doktrinellen Theilen des Evangeliums die Entwicklung der Lehre und den fortschreitenden Gedanken nicht zu unterbrechen und zu durchschneiden, schien es geeignet, die Einrichtung zu treffen, daß die kritischen Fragen meistentheils erst am Schlusse eines Abschnittes in Untersuchung und Prüfung genommen werden; dadurch glaubt der Verfasser auch dem Wunsche solcher Leser entgegen zu kommen, welche den kritischen Forschungen weniger zugeneigt, hauptsächlich die exegetische Behandlung suchen, die sie so von der Kritik getrennt finden. Die kritische Behandlung führte nothwendig auf die Berücksichtigung der drei ersten Evangelisten, auf die Vergleichung und Zusammenstellung ihrer Geschichtbücher mit dem vierten Evangelium, und zwar wird diese in der Weise fortgesetzt werden, daß der Commentar die Grundlinien einer Synopse sämmtlicher Evangelien enthält.

Was die Exegese und zwar insbesondere die Erklärung des Doktrinellen betrifft, so glaubte der Verfasser seine Aufgabe mit kurzen grammatischen und lexikalischen Bemerkungen nicht zu erfüllen; ohne das sprachliche Element im geringsten zu vernachlässigen, versuchte er eine tiefere Entwicklung des Lehrstoffes, und da die wesentlichen Begriffe meistens erst aus einem höhern Zusammenhange ihre volle Klarheit erhalten und dieser Zusammenhang selbst auch zum vollen Verständnisse gehört, so wurde das Bestreben dahin gerichtet, auch diese höhere und allgemeinere Beziehung darzulegen. Diese Behandlungsweise liegt ebenso, wie die kritische, in den Forderungen der Gegenwart, da in der Theologie im Allgemeinen eine tiefere Erfassung der christlichen Wahrheit angestrebt wird, wobei die Exegese nicht zurückbleiben sollte; sie ist aber nichts weniger als eine neue Methode, denn sie wurde schon von den Vätern der Kirche cultivirt, unter welchen in Ansehung des vierten Evangeliums Cyrill von Alexandrien vorzugsweise Berücksichtigung verdient.

Die Hülfsmittel, welche für die kritische und exegetische Behandlung des Evang. Johannis bereit liegen, wurden sorgfältig benützt; die Schriftauslegungen der Alten sind fortgehend zu Rathe gezogen worden, und die Stellen, welche besonders beachtungswerth sind, finden sich wörtlich angeführt; ingleichem wurde auch den neuern Commentaren und den übrigen daher bezüglichen biblischen Arbeiten die gebührende Aufmerksamkeit geschenkt; der Verfasser unter-

ließ es, um die Citate nicht allzusehr zu häufen, dieselben bei jeder Materie zu nennen; sie werden nur bei wichtigern Stellen und hauptsächlich da, wo sie die neueste Kritik berühren, ausdrücklich angeführt. Der erst vor Kurzem erschienene Commentar von Baumgarten-Crusius (Theologische Auslegung der Johanneischen Schriften. Erster Band. Das Evangelium. Jena, 1843.) konnte nur noch gegen das Ende dieses Bandes berücksichtigt werden, und die Darstellung des Johanneischen Lehrbegriffes von Köstlin (Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe Johannis. Berlin 1843.) kam dem Verfasser erst zu Gesichte, als der Druck dieser Abtheilung seines Commentar's bereits vollendet war.

Die Schwierigkeit einer kritisch-exegetischen Behandlung des vierten Evangeliums läßt den Verfasser eine nachsichtige Beurtheilung seiner Arbeit erwarten, und er hat die Hoffnung, daß Diejenigen, welche überhaupt einem gewissenhaften wissenschaftlichen Streben, wenn auch von geringen Erfolgen, ihre Achtung schenken, seine mangelhafte Leistung nicht ohne Wohlwollen aufnehmen werden. Von Seite Derjenigen, welche der destruktiven Kritik zugethan sind und zum Voraus über die Apologetik schelten, die den apologetischen Schriftausleger noch im Kindesalter sehen und mit langen Maßen den Weg bemessen, den er bis zur Erreichung ihrer Mannesweisheit durchzumachen habe, wird er freilich wenig Beifall finden können; es wird ihn dieser Mangel aber wenig grämen, und der gepriesene Standpunkt der

absoluten Wahrheit zieht ihn so wenig an, daß er den Glanz desselben gerne Andern überläßt.

Freiburg im Breisgau,
am Feste Mariä Geburt 1843.

Der Verfasser.

Inhaltsanzeige.

Historisch-kritische Einleitung.

		Seite
§. 1.	Integrität	3
§. 2.	Fortsetzung	18
§. 3.	Inhalt, Plan und Charakter des Evangeliums	31
§. 4.	Der Verfasser	42
§. 5.	Echtheit	65
§. 6.	Glaubwürdigkeit und Echtheit	93
§. 7.	Fortsetzung. Die Lehre vom Logos	115
§. 8.	Fortsetzung. Die Lehre von der ζωη, κρισις und αναστασις	124
§. 9.	Zweck, Zeit und Ort der Abfassung	131

Auslegung.

Der Prolog. Spekulative Einleitung in die Geschichte Jesu Christi.

Kap. I. 1.—18. 143

Erster Theil.

Messianische Vorgeschichte. Oeffentliche Wirksamkeit Jesu Christi und Erfolge seines Wirkens bei den Juden.

Kap. I. 19.—XII.

Die Zeugnisse des Täufers von Christus als messianische Vorgeschichte.

Kap. I. 19.—36. 191

Jesus gewinnt die ersten Jünger; reist nach Galiläa. Kap. I. 37.—52. 228

Das erste Wunder bei der Hochzeit zu Kana. Kap. II. 1.—11. . 246

Seite

Jesu kurzer Aufenthalt in Kapernaum; seine Reise nach Jerusalem zum Paschafeste; die Tempelreinigung, Erfolge seiner Wirksamkeit in Jerusalem überhaupt. Kap. II. 12.—25. . . . 264

Das Nachtgespräch Jesu mit Nikodemus; Betrachtungen des Evangelisten. Kap. III. 1.—21. 286

Jesus und Johannes der Täufer am Jordan; letztes Zeugniß des Täufers von Jesu mit angeknüpften Betrachtungen des Evangelisten. Kap. III. 22.—36. 307

Jesus kommt auf dem Hinzuge nach Galiläa durch Samaria nach Sichem; sein Gespräch mit einem samaritischen Weibe; Unterredung mit seinen Jüngern; der Glaube der Sichemiten. Kap. IV. 1.—42. 326

Jesus kommt nach Galiläa und verrichtet zu Kana das zweite Wunderzeichen. Kap. IV. 43.—54. 359

Historisch-kritische Einleitung.

§. 1. Integrität.

Eine kritische Einleitung in das vierte Evangelium hat sich zuerst mit der Frage zu befassen, ob dasselbe nach seiner ganzen gegenwärtigen Ausdehnung und Einrichtung von einer und derselben Hand herrühre, ob seine jetzige Gestalt in diesem Sinne ursprünglich sei. — Es wurden zwei Hypothesen aufgestellt, welche die Ursprünglichkeit unseres Evangeliums auf verschiedene Weise in größerem Umfange leugnen.

Die eine Hypothese, zuerst von Herm. Weiße [1]) ausgesprochen, von Dan. Schenkel [2]) vertheidigt und weiter ausgebildet, will die Reden des Evangeliums von dem historischen Inhalte trennen und diese zwei Bestandtheile verschiedenen Händen zuschreiben. Es wird eine Urschrift angenommen, welche eine Sammlung didaktischer Reden Jesu enthielt, und in einer rein doktrinellen, nicht erzählenden Absicht verfaßt worden sei. Eine spätere Hand habe die historischen Theile zwischen die Reden der Urschrift hineingefügt, oder dieselben mit Abänderungen und Zusätzen an historische Begebenheiten vertheilt und ihnen anbequemt. Auf diese Weise sei unser gegenwärtiges Evangelium entstanden, welches also als eine Ueberarbeitung einer didaktischen Urschrift zu betrachten sei. Die Veranlassung zu dieser Hypothese gab die Vorstellung Schleier-

---

1) Die evangelische Geschichte, kritisch u. philosophisch bearbeitet. Leipzig. 1838. I. S. 97 ff.

2) In den theologischen Studien und Kritiken, herausgegeben von Ullmann und Umbreit. Jahrg. 1840. H. 3. „Ueber die neuesten Bearbeitungen des Lebens Jesu.“ S. 763 ff.

macher's [1]) von der Entstehung und Composition des ersten Evangeliums, welcher unter den „λογια", die Matthäus nach dem Zeugnisse des Papias niedergeschrieben hat [2]), eine Spruchsammlung, eine Sammlung von Reden und Aussprüchen Jesu versteht, diese für den Grundstock des jetzigen Mätthäus-Evangeliums hält und dessen Erzählungen später in jenen hineingelegt werden läßt. Die Anwendbarkeit dieser Vorstellung auf das vierte Evangelium soll aus einer genauen Betrachtung des Verhältnisses seiner Reden zum historischen Stoffe, so wie der Lehrbestandtheile selbst unter einander sich klar herausstellen. Auf eine ursprüngliche Sammlung von Christusreden und zwar von zusammenhängenden Redevorträgen sollen die Erscheinungen im Evangelium hindeuten: daß die Reden desselben überall das Grundelement bilden, der Erzählungsinhalt dem Redestoffe untergeordnet sei, daß die Reden zum Theile in unpassender historischer Verbindung stehen, welche ihnen in der objektiven Geschichte nicht zukommen könne, daß sich dieselben Gedanken in derselben Form des Vortrages immer wiederholen, insbesondere aber, daß die jetzt gesonderten Reden und Lehrausspräche natürliche Anknüpfungspunkte darbieten, welche sie wieder in Eins zusammenfügen und die Gesondertheit als eine willkührlich gemachte kenntlich machen.

Schenkel versucht die Urschrift herzustellen, welche aus zwei Abschnitten bestanden haben soll. Den ersten Abschnitt bildeten nach seinem Urtheile die jetzt in den ersten zwölf Kapiteln zerstreuten, durch historischen Einschlag aus dem Contert gebrachten Reden, welche in ein Ganzes verbunden und zu dem Zwecke niedergeschrieben waren, die Lehre Christi von der durch den Glauben vermittelten Theilnahme am ewigen Leben darzustellen. Die dem Täufer zugetheilte Rede 3, 27 ff. sei mit Ausschluß von V. 28—30. eine Fortsetzung der Rede des Herrn 3, 11—21.; der Ausspruch 4, 14. hänge mit 3, 36. unmittelbar zusammen; die Rede 4, 32 ff. sei durch schon früher vorkommende Gedanken vorbereitet und setze sich in der Rede 6, 27 ff. fort; die Gedankenreihe 5, 19 ff. schließe sich an 3, 15. an, ꝛc.

---

1) S. Theolg. Studd. u. Kritt. 1832. 4. S. 735—767. Vgl. Credner Einleitung in das neue Testament. Halle 1836. I. Thl. 1. Abthlg. S. 91. und S. 203.

2) Eusebius H. E. l. III. c. 39.

Der zweite Abschnitt der Urschrift soll die Abschiedsreden Jesu enthalten haben und in seiner Ursprünglichkeit von dem Herausgeber weniger gestört worden sein. Nur scheine 12, 23. aus diesem Redeabschnitte herausgenommen zu sein und Kap. 15. nicht mehr in seiner ursprünglichen Verbindung zu stehen; auch die ursprüngliche Stellung von 13, 15 ff. wird bezweifelt.

Es blieb aber dem Vertheidiger der Weiße'schen Hypothese selbst nicht verborgen, welche Schwierigkeit derselben in der Gleichartigkeit des Styles, die das Evangelium im Allgemeinen darbietet, entgegentritt. Es ist ein schwacher Nothbehelf, diese Erscheinung durch die Annahme erklären zu wollen, daß der spätere Bearbeiter den Styl der Urschrift nachgeahmt habe; durch das Bestreben der Assimilation hätte nicht eine solche Gleichartigkeit zu Stande kommen können, daß man nur in einzelnen Theilen des Evangeliums auf einige unbedeutende stylistische Abweichungen hinzuweisen weiß. Die Gleichartigkeit des Styles weiset auf Einen Verfasser des ganzen Evangeliums, auf die Ursprünglichkeit seines ganzen Umfanges hin.

Zieht man aber die kritischen Momente, welche diese Hypothese stützen sollen, in genaue Erwägung, so muß sie vollends als unhaltbar erscheinen. Daß die Reden im Evangelium das Grundelement bilden, ist in dem Sinne wahr, daß sie bis zum Anfange der Leidensgeschichte Kap. 18. nach Ausdehnung und innerer Bedeutsamkeit den Hauptinhalt desselben ausmachen. Doch ist das historische Element durchgängig das ordnende; es zieht sich ein chronologischer Faden durch diesen ganzen Abschnitt hindurch; an diesen sind die historischen Begebenheiten angereiht, welche die Redevorträge und Lehraussprüche einleiten. Es erscheint also das Historische hier doch als das formelle Grundelement und es beherrscht als solches so sehr den didaktischen Stoff, bildet einen so genau gegliederten Rahmen für denselben, daß sich nach dieser allgemeinen Betrachtung die Verbindung desselben mit dem Lehrstoffe wieder als ursprünglich charakterisirt. Während nun aber bis zu Kap. 18. den einzelnen Thatsachen und Begebenheiten im Leben Jesu weniger Aufmerksamkeit geschenkt ist, werden von hier an Christi Leiden, Tod und die Begebnisse nach seiner Auferstehung mit Weitläufigkeit und mit Sorgfalt beschrieben; diese Begebenheiten sind mit derselben Auszeichnung behandelt, wie der Lehrstoff im anderen Theile.

Was die vorgeblich unpassende historische Verbindung der Reden anbelangt, daß nämlich das Evangelium Vorträge an den οχλος gerichtet sein lasse, deren Sublimität die Fassungskraft des Volkes übersteige, welche deßhalb von Jesu gemäß seiner anerkannten Lehrweisheit nicht an dasselbe gehalten werden konnten, so ist weiter unten (§. 6.) die Erörterung nachzusehen, daß Jesus allerdings so zu den verschiedenen Personen gesprochen haben kann, wie das Evangelium berichtet, daß der Widerspruch gegen seine Lehrweisheit im Evangelium nur scheinbar ist und nur in Folge einer unrichtigen Erklärung des Textes und bei Nichterkenntniß eines wohl überlegten Verfahrens gefunden werden kann. Es ist daselbst auch die Erklärung gegeben über die Erscheinung, daß in den Reden der ersten zwölf Kapitel dieselben Gedanken in ähnlicher Form des Ausdruckes sich öfters wiederholen; es wird daraus hervorgehen, daß diese Erscheinung weder gegen die Aechtheit der Reden selbst, noch gegen die Wahrheit ihrer historischen Verbindung spreche.

Wenn nun aber solche Vorträge mitgetheilt werden, welche sich größtentheils mit demselben Gegenstande befassen, so ist es sehr natürlich, daß die gesonderten Lehrstücke Anknüpfungspunkte darbieten, wie diese Erscheinung auch in den Briefen Pauli vorkommt; ja es finden sich außer denjenigen, welche die Kritik bezeichnet hat, noch viele andere, und man könnte auch nach der Aehnlichkeit der Ideen ganz anders verbinden, als der Wiederhersteller der vorgeblichen Urschrift die Verbindung versucht. Während aber die gesonderten Reden und Lehraussprüche des Evangeliums nach ihrem Gedankeninhalte und zum Theile auch nach der Form des Ausdruckes eine Verbindung und Zusammenfügung gestatteten, so fällt dagegen sogleich in die Augen, wenn das Verhältniß des Historischen und Didaktischen, das oben im Allgemeinen bestimmt wurde, im Einzelnen betrachtet wird, daß sich die einzelnen Lehrtheile von ihrem historischen Zusammenhange meistens durchaus nicht lostrennen lassen, daß nicht in der Verbindung des Didaktischen mit einzelnen historischen Begebenheiten, sondern in der versuchten Trennung des Lehrstoffes von dem Geschichtlichen Willkür liegt. Die Willkür der versuchten Trennung tritt um so mehr hervor, wenn ein Lehrstück nicht nur überhaupt aus einem historischen Verbande, sondern auch zugleich aus einem

Redezusammenhange losgerissen werden soll, wie dies von Lehrausprüchen gefordert wird, welche ein Glied eines von historischen Umständen abhängigen Vortrages oder eines Gespräches bilden. Ein einziges Beispiel wird hinlänglich klar machen, was von solchen Trennungen zu halten ist. Der Ausspruch 4, 14.: *το ὑδωρ, ὁ δωσω αυτῳ, γενησεται εν αυτῳ πηγη ὑδατος ἁλλομενου εις ζωην αιωνιον* — soll aus seinem unmittelbaren Zusammenhange herausgenommen und mit 3,36. verbunden werden; dort habe er sich in der Urschrift unmittelbar angeschlossen. Man betrachte nun den Zusammenhang von 4, 7 ff. genau, um ebensowohl die natürliche Stellung jenes Ausspruches, als das Willkürliche und Unnatürliche der Trennung recht deutlich zu erkennen. Jesus kommt am Jakobsbrunnen mit einer Samariterin zusammen und spricht sie an, ihm Wasser zu schöpfen. Die Frau ist erstaunt, daß ein Jude gegen die gehässige Volkssitte einer Samariterin freundlich begegnet und sie um eine Dienstleistung bittet. Diese freundliche Ansprache soll aber für sie eine Vorbereitung sein, noch Außerordentlicheres zu vernehmen. Er beginnt nun ihr nahe zu legen, daß er nicht ein gewöhnlicher Jude sei und daß ihr Zusammentreffen mit ihm ein ganz besonderer Gewinn für sie werden könnte. Er weiset auf höhere Gaben hin, die er zu verleihen vermöge und nach welchen er Verlangen erwecken will. Das natürliche Wasser, welches die Frau schöpfen wollte, veranlaßt ihn, unter dem Bilde des Wassers von denselben zu sprechen. Die Frau denkt aber an natürliches Wasser von einer besondern Beschaffenheit, worauf der Herr ihr sinnliches Verständniß dadurch abzuwenden sucht, daß er die Wirkung seines Wassers der Wirkung des natürlichen Wassers entgegensetzt. Die Wirkung seines Wassers beschreibt er in zwei Sätzen V. 14. negativ und positiv; der positive Satz ist der betreffende Lehrausspruch. Nun soll man nach der negativen Bestimmung den Grenzstein setzen und den letzten positiven Satz von der Unterredung und der historischen Veranlassung trennen, während er doch mit dem unmittelbar vorausgehenden Satze aufs innigste zusammenhängt, nur die positive Ausführung desselben Gedankens enthält, der vorausgehende Satz weiterhin in innerer Verbindung steht, das Gespräch überhaupt eine natürliche Entwicklung darbietet bis zum letzten positiven Satze, welcher die Spitze der Unterredung ist und die positive Erklärung von dem V. 10. angebotenen *ὑδωρ*

ζων gibt. Auch das Bild vom Wasser geht so natürlich aus den Umständen hervor, daß man sich nicht genug über die Willkür der Kritik wundern kann, welche den betreffenden Ausspruch des Herrn von seiner Verbindung trennen will. In gleichem Maße fällt die Willkür und Unnatürlichkeit der Trennung des Historischen vom Didaktischen an allen anderen Stellen in die Augen, wo die Reden oder Aussprüche eine unmittelbare Beziehung auf die historischen Personen oder äußere Umstände und Begebenheiten haben, wo das Historische die Bewegungsmomente der Reden enthält, welche ihren Fortschritt und ihre Wendungen bestimmen.

Nach allen diesen Rücksichten muß diese Hypothese als eine unglückliche Schöpfung der Kritik angesehen werden, die im Evangelium keinen Grund für sich hat, vielmehr in demselben entschiedene Widerlegung findet [1]).

Die andere Hypothese, welche Alex. Schweizer [2]) aufgestellt und zu befestigen versucht hat, legt unserem Evangelium eine historische Urschrift zum Grunde, welche sich in der Hauptsache wieder darstelle, wenn aus demselben die galiläischen Erzählungen ausgeschieden werden. Die Urschrift war, wird angenommen, eine Darstellung des Wichtigern, was Jesus außerhalb Galiläa gethan hat, bestimmt, die galiläische Tradition zu ergänzen. Eine spätere Hand habe die galiläischen Stücke hinzugethan, um das werthvolle Buch zu einem wenn auch auswählenden, doch in der Auswahl allseitigen Evangelium zu machen und es mit der gewöhnlichen galiläischen Evangelientradition zu vermitteln. Die vorgeblich später eingeschaltenen galiläischen Stücke sind: das Wunder zu Kana K. 2, 1—12.; die Heilung nach Kapernaum 4, 44—54.; die Speisungsgeschichte 6, 1—16.; die damit verbundene Rückkehr über den See 6, 16—26. und das Anhangskapitel 21. Von derselben Hand sollen

---

1) Gegen diese Hypothese sprachen sich aus: Frommann Studd. und Kritt. 1840. 4. „Ueber die Aechtheit und Integrität des Evang. Johannis mit besonderer Rücksicht auf Weiße's evangelische Geschichte." S. 909 ff.; Lücke Comment. über das Evang. Johann. III. Aufl. Bonn. 1840. I. Thl. S. 141 ff.; Schweizer Das Evang. Johann. nach seinem innern Werthe und seiner Bedeutung für das Leben Jesu kritisch untersucht. Leipzig. 1841. S. 8 ff.

2) A. a. O. S. 46 ff.

aber auch kleinere Bestandtheile herrühren, wie K. 2, 22. u. 22.; 16, 30.; 18, 9.; 19, 35—37. Außerdem habe die spätere Hand in dem Texte der Urschrift einige Veränderungen zum Zwecke der Einschaltung vorgenommen, um einen historischen und sachlichen Zusammenhang herzustellen. Die Perikope von der Ehebrecherin ist bei dieser Hypothese nicht betheiliget; sie wird nur im Vorbeigehen einer dritten Hand zugeschrieben.

Die galiläischen Stücke sollen sich als spätere Einschaltungen, als den Antheil einer zweiten Hand hauptsächlich kenntlich machen: durch ihre isolirte Stellung, die sie im Evangelium einnehmen, in welchem sonst die Erzählungen immer mit didaktischen Bestandtheilen in Verbindung stehen, ferner durch ihren eigenthümlichen Wunderbegriff und ihre besondere Wunderschätzung, endlich auch durch stylistische Abweichungen. Die kleinern Zusätze sollen im Allgemeinen sich durch einen sinnlichen Standpunkt, welcher einen Gegensatz bilde zu der sonst im Evangelium herrschenden geistigen Anschauung und Auffassung, als solche zu erkennen geben.

Bei der Prüfung dieser Hypothese lassen wir das Anhangskapitel, welches §. 2. besonders behandelt wird, unberücksichtiget; die Hauptgründe für die Annahme einer spätern Einschaltung galiläischer Stücke sollen bei jedem einzelnen Anwendung finden, so daß also ohne Berücksichtigung jenes Abschnittes untersucht werden kann, ob die galiläischen Erzählungen innerhalb des Evangeliums mit Recht einer zweiten Hand zugeschrieben werden.

Diese Einschaltungshypothese stützt sich fürs Erste auf die Isolirtheit der galiläischen Erzählungen. Auf dieses kritische Moment, als auf ein allgemeines, kann man sich aber erst in Folge einer vorgenommenen Isolirung zweier galiläischer Erzählungen berufen. In unserm Evangelium ist nämlich die Speisungsgeschichte K. 5. mit einem längern Redevortrage in Verbindung gesetzt, sie wird als die historische Einleitung zu demselben mitgetheilt; das Wandeln auf dem Meere, welches auf die Speisung folgt, bildet aber nur ein historisches Mittelstück zwischen jener und der folgenden Rede und ist mit dem Redevortrage als ein Theil seiner historischen Einleitung verbunden. Diese Verbindung der Rede Jesu mit dem Speisewunder will nun Schweizer auflösen und erklärt jene für eine Fortsetzung der im Tempel zu Jerusalem K. 5. gehaltenen Vorträge. Er trifft also, indem er hier den historischen und didaktischen Verband des Evangeliums

aufzulösen sucht, in diesem Punkte mit der ersten Hypothese zusammen.

Allein diese Auflösung und neue Verbindung kann bei einer unbefangenen Betrachtung nicht als zulässig befunden werden; es gehört diese Trennung vielmehr unter diejenigen, welche wegen augenfälliger Beziehung des Didaktischen auf das Historische oben als rein willkürliche bezeichnet wurden. Die Forderung des Herrn V. 27., womit Schweizer den Vortrag ursprünglich beginnen läßt, hängt genau mit V. 26. zusammen. Hier wirft Jesus den Leuten tadelnd vor, daß sie wegen einer vorausgegangenen Speisung ihm nachlaufen, daß sie nur das Materielle in seinen Wundern zu ihm führe; dies weiset auf das vorher erzählte Speisewunder zurück. Mit seinem Tadel verbindet er nun die Mahnung, anstatt der irdischen Speise höhere Güter bei ihm zu suchen, und anknüpfend an ihr Verlangen nach sinnlichem Brode bietet er diese unter dem Bilde einer Speise an. Die Rede von einer höhern Speise ist damit eröffnet, die Forderung eines neuen Speisewunders bestimmt nur die besondere Wendung. Der Zusammenhang des Historischen und Didaktischen ist so natürlich, daß man an eine gemachte Zusammenstellung nicht denken kann. Will man gegen die Anordnung unseres Evangeliums V. 27. mit 5, 47. als unmittelbare Fortsetzung dieser Vorträge verbinden, so sieht man keine Veranlassung zu dem Bilde von der Speise, sieht keine Veranlassung zu der ernstlichen Entgegensetzung seiner Forderung gegen das „εργαζεσθαι την βρωσιν την απολλυμενην," welche doch klar auf einen historischen Vorgang hinweiset. Mit Unrecht wird die Apologetik zurückgewiesen, wenn sie die Einleitung dieser Rede nach der Anordnung unseres Evangeliums mit dem Verfahren des Herrn am Jakobsbrunnen K. 4. zusammenstellt. Die Vergleichung soll darum nicht zulässig sein, weil dort ganz gewöhnliches Wasser Veranlassung gibt, vom Lebenswasser zu reden, während diese Rede von einer Wunderspeise ausgeht. Allein darauf kommt es nicht an, ob Wasser und Brod auf natürliche oder wunderbare Weise herbeigeschafft ist, sondern darauf liegt der Nachdruck, daß beides nur leibliche Bedürfnisse befriediget und darum einen vergänglichen Charakter hat; diese Eigenschaft kommt dem Wunderbrode Kap. 6. in gleicher Weise zu, wie dem Wasser des Jakobsbrunnens. Nach dieser Eigenschaft des natürlichen Wassers

stellt er es dem Lebenswasser entgegen und geht von jenem zu diesem über; von diesem Charakter des Brodes geht auch unsere Rede aus, und es kann daher die genaueste Analogie nicht geläugnet werden, welche ebenso, wie der natürliche Zusammenhang der Rede mit der Erzählung, für das ursprüngliche Verbundensein desselben nach der Anordnung unseres Evangeliums spricht. Wenn nun diese Rede sich nicht von der Speisungsgeschichte trennen läßt, so fällt also bei dieser galiläischen Erzählung ein Hauptgrund hinweg, welcher die Ansicht von einer spätern Einfügung stützen soll; er fällt auch für die angeschlossene Erzählung vom Wandeln Jesu auf dem See hinweg, da diese ein historisches Mittelglied zur Einleitung der Rede bildet, wenn diese mit der Speisungsgeschichte zusammenhängt. Da aber die Speisungsrede als ein Bestandtheil der Urschrift anerkannt wird, so können bei der Speisungsgeschichte und der ihr angehängten Erzählung andere Gründe gegen ihre Ursprünglichkeit im Evangelium gar nicht mehr in Betracht kommen, sobald die Untrennbarkeit des Lehrvortrages von dem Speisungswunder zugegeben wird; beide Erzählungen mußten dann ebenso gewiß ursprünglich im Evangelium enthalten sein, als die durch dieselben eingeleitete Rede. Die Ursprünglichkeit dieser galiläischen Stücke erweckt aber schon ein günstiges Urtheil für die Ursprünglichkeit der übrigen galiläischen Erzählungen; es muß der stärkste Zweifel entstehen, ob überhaupt an galiläischen Stücken eine spätere Hand Antheil habe, wenn sogleich bei einer ruhigen Betrachtung zwei derselben als ursprüngliche Bestandtheile des Evangeliums sich bewähren. Die zwei übrigen galiläischen Erzählungen, das Wunder zu Kana und die Heilung nach Kapernaum stehen isolirt, sind mit keinem Lehrvortrage verbunden; allein dies beweiset für sich nichts gegen ihre Ursprünglichkeit. Während sich hierin eine Abweichung von der Gewohnheit des Evangeliums kund gibt, da sonst das Historische in Verbindung mit Didaktischem vorkommt, so stehen diese Erzählungen doch mit dem ganzen Evangelium in innerer Einheit, indem sie eine gleichmäßige Beziehung zum Zwecke (K. 20, 31.) der ganzen Schrift haben; auch sie dienen zur Nachweisung, daß Jesus der Christ, der Sohn Gottes sei. Daraus muß wenigstens so viel erhellen, daß diese Erzählungen von der ersten Hand kommen können, da sie dem Zwecke des ganzen Evangeliums angemessen sind. Der Verfasser hat viel-

leicht diese beiden isolirten Erzählungen gegen seine Gewohnheit bei der Auswahl des geschichtlichen Stoffes darum aufgenommen, weil er die erste Wirksamkeit des Herrn in Galiläa, die von den Synoptikern übergangen ist, nicht im Verborgenen lassen wollte (§. 9.). Läßt sich nun außer der innern Angemessenheit dieser galiläischen Stücke zum Plane des ganzen Evangeliums noch ein besonderer Grund ihrer Aufnahme denken, so kann in ihrer Isolirtheit für sich keine Beweiskraft für die Annahme einer spätern Einschaltung liegen; die Beweise müssen in andern Momenten gesucht werden.

Es sollen zweitens die galiläischen Erzählungen sich durch ihren eigenthümlichen Wunderbegriff als fremde Zuthaten kenntlich machen. Die galiläischen Wunder, wird bemerkt, durchbrechen vollends die Schranken der natürlichen Ordnung, während die übrigen Wundererzählungen durchaus einen relativen Wunderbegriff ausweisen, Begebenheiten darstellen, welche das Reich des Natürlichen nicht absolut überschreiten, und auch von dem Referenten, so wie von den betheiligten Personen nicht als solche stupende Thaten angesehen werden.

Ob diese Unterscheidung Grund habe, wird sich aus der Betrachtung eines einzigen Wunderberichtes ergeben, welcher von unserem Kritiker als Bestandtheil der Urschrift und als sachgetreue Relation anerkannt wird; die Geschichte von der Auferweckung des Lazarus K. 11. soll nämlich in Betrachtung und Vergleichung gezogen werden. Lazarus, meint unser Kritiker, war nicht todt, sondern es war sein Leben nur zurückgetreten; Jesus habe also an ihm nicht eine Todtenerweckung im eigentlichen Sinne vollzogen, sondern es sei nur bei der Eröffnung des Grabes ein wirkungsloses Leben wieder zu Kraft gekommen. Seine Erklärung der vorliegenden Begebenheit unterscheidet sich von der frühern natürlichen Erklärung, welche Jesum einen glücklichen Versuch der Wiederbelebung eines Scheintodten machen läßt, dadurch, daß er dem Herrn das zuversichtliche Vertrauen, die entschiedenste innere Gewißheit beilegt anfangs, daß er den kranken Lazarus heilen, und sodann, daß er ihn wiederbeleben werde. Das Wunder sei nicht das Wiedererstehen an sich, da kein wirklicher Tod vorhanden gewesen, sondern das Zusammentreffen mit Jesu Zuversicht und Oeffnung des Grabes. Als eine Todtenerweckung im eigentlichen Sinne soll diese Begebenheit auch nicht dargestellt

werden. — Es ist nun zugegeben, daß in der Geschichte des Lazarus nicht solche objektiv-historische Momente liegen, welche für sich zu dem Zugeständnisse absolut nöthigten: Lazarus sei vor der Wiedereröffnung des Grabes wirklich todt gewesen. Der viertägige Aufenthalt im Grabe hat keine zwingende Beweiskraft, und die Aeußerung der Martha: ηδη οζει ist nicht nothwendig so zu verstehen, als ob sie eine durch ihren Geruchsinn gemachte Erfahrung ausspreche, sie kann auch als bloße Vermuthung angesehen werden, die sich auf den viertägigen Aufenthalt des Lazarus im Grabe gründet. Aber womit beweist man nun bei der Annahme der historischen Treue des Berichtes das Gegentheil, wenn die äußern Umstände jedenfalls für die höchste Wahrscheinlichkeit eines wirklichen Todes sprechen? Die Gewißheit eines nur scheinbaren Todes kann nach dem Berichte, welcher keine objektiven Beweise dafür liefert, nur auf die Präsumtion gebaut werden; daß ein Uebergang vom wirklichen Tode zum Leben unmöglich ist. Allein mit solchen Sätzen wird nichts entschieden und die historische Kritik gibt den ihr zugehörigen Standpunkt auf, wenn sie die Geschichte nach metaphysischen Voraussetzungen construiren will. Während nun von dem kritischen Standpunkte aus der Mangel zureichender objektiv-historischer Beweise für den wirklichen Tod des Lazarus zugegeben wird, jedoch mit dem ausdrücklichen Bemerken, daß die historischen Umstände die höchste Wahrscheinlichkeit desselben feststellen, so muß dagegen der Behauptung entschieden widersprochen werden, daß in dem Berichte die Ansicht von einer wirklichen Todtenerweckung überhaupt nicht liege, daß sie dem Berichte zufolge weder den handelnden und betheiligten Personen, noch dem Referenten eigen sei. Wenn der Herr schlechtweg den Jüngern ankündiget: Λαζαρος απεθανε, so können diese Worte nur bedeuten, daß Lazarus wirklich gestorben sei, nicht etwa, daß er todt zu sein scheine; seine Jünger konnten ihn nicht anders verstehen und der Evangelist kann nichts Anderes dabei denken, wenn er diese Worte einfach mittheilt. Wenn aber Christus diese Worte aussprach, wie der Bericht aussagt, so muß er auch selbst den Lazarus für todt gehalten haben; seine Worte bezeichnen den wirklichen Tod, wie sie auch verstanden wurden; er konnte sich aber nicht anders ausdrücken, als er dachte, nämlich einen Zustand, der ihm als Scheintod gewiß wäre, als wirklichen Tod bezeichnen. Ein solcher Zwie-

spalt des Aeußern und Innern kann in dem Charakter des Herrn keinen Platz finden. Auch Maria und Martha denken an Nichts weniger, als an die Möglichkeit eines nur scheinbaren Todes, sonst würden sie den Lazarus nicht begraben, oder wenn sie erst später auf diese Vermuthung gekommen wären, ohne auf den Herrn zu warten das Grab geöffnet haben; Martha ist so ferne von dieser Meinung, daß ihr schon der Beginn der Verwesung gewiß ist. Die Worte des Herrn: *Λαζαρε δευρο εξω* haben nach Analogie anderer Stellen die Bedeutung, daß mit denselben Lazarus in das Leben zurückgerufen werde, sie stehen als Machtworte da, welche das Wiederaufleben des Lazarus bewirken; vgl. Joh. 5, 8. Matth. 8, 3. 13. 16.; 9, 6. 29. ꝛc. In diesem Sinne berichtet sie der Evangelist und so müssen sie auch die Gegenwärtigen überhaupt aufgefaßt haben, wenn Lazarus auf den Ruf des Herrn, ohne daß inzwischen etwas Anderes vorgegangen ist, sich erhebt. Nach der vorher bestehenden Ansicht über den Zustand des Lazarus müssen die Jünger und die übrigen Gegenwärtigen diese durch den Ruf bewirkte Auferweckung auch als eine wirkliche Todtenerweckung angesehen haben, wenn sie jene Ansicht nicht aufgaben; es zeigt sich aber von einer Umänderung ihres frühern Dafürhaltens im Berichte keine Spur, sie hat also wohl bei den Gegenwärtigen überhaupt nicht Statt gefunden; der Evangelist erzählt einfach: *και εξηλθεν ὁ τεθνηκως .... πολλοι ουν εκ των Ιουδαιων .... επιστευσαν εις αυτον.* Hätte aber Jesus das Bewußtsein gehabt, daß nur ein zurückgetretenes Leben bei der Oeffnung des Grabes wieder Kraft gewonnen habe, so hätte er wenigstens jetzt, wenn man an seiner frühern Aeußerung: *Λαζαρος απεθανε* keinen Anstoß nehmen wollte, über den Vorgang eine richtige Erklärung geben müssen, wenn er bemerkte, daß er für etwas gehalten wird, was keine Wahrheit hat; er konnte nicht sich das Ansehen eines wahren Todtenerweckers verschaffen und es beibehalten wollen, wenn er sich dieses selbst nicht beilegte, eine solche Täuschung ist von seiner Persönlichkeit nicht denkbar; er würde, wenn er ohne Absicht eine irrthümliche Meinung veranlaßt hätte, den Irrthum nachträglich beseitiget haben. Da aber die evangelische Relation den Herrn keinen Irrthum berichtigen läßt und das Fortbestehen der frühern Ansicht über den Zustand des Lazarus bei den Gegenwärtigen eine Berichtigung dieser Art ausschließt, so kann Jesus

dem Berichte gemäß auch nach dem Erfolge das Bewußtsein nicht gehabt haben, welches ihm von unserm Kritiker zugeschrieben wird. Dafür, daß das Wunder von den Leuten für eine wirkliche Todtenerweckung angesehen wurde, spricht auch der Umstand, daß es ein ungewöhnliches Aufsehen machte; die Synedristen befürchten jetzt einen Volksaufstand und die Furcht vor den römischen Heereszügen veranlaßt einen förmlichen Vorschlag, Jesum zu tödten. Aus dieser Betrachtung geht zur Genüge hervor, daß der Evangelist eine Todtenerweckung im eigentlichen Sinne erzählen will und daß nach seinem Berichte die Wiederbelebung des Lazarus in dem Urtheile der Personen der Geschichte überhaupt eine wirkliche Todtenerweckung ist. — Es ist also falsch, daß in den Wundererzählungen außer den galiläischen Stücken nur ein relativer Wunderbegriff herrsche, daß sie sich eben dadurch von dem galiläischen Wunder, wie z. B. von der Wasserverwandlung, unterscheiden; es läßt sich also auch von diesem Gesichtspunkte aus kein Beweis für spätere Einschaltung der letztern finden.

Drittens soll eine eigenthümliche Wunderschätzung in den galiläischen Stücken ihre Fremdartigkeit verrathen. In den andern Theilen des Evangeliums, wird bemerkt, erscheinen die Wunder in einem untergeordneten Verhältnisse zur geistigen Wirksamkeit des Herrn und ein durch die Wunder erregter Glaube werde als nicht befriedigend hingestellt; in jenen Theilen gelten aber die σημεια, Wunder im eigentlichen Sinne, als das Höchste und der durch sie erweckte Glaube als ein befriedigender. — Diese Bestimmungen sind aber in dem Evangelium wieder nicht begründet; der Wiederspruch, welcher vorgegeben wird, ist nicht vorhanden. Zieht man die erste galiläische Wundererzählnng K. 2. in Verbindung mit K. 1, 51. 52., wo er am klarsten in die Augen fallen soll, in Betrachtung, so zeigt sich sogleich, daß nur eine falsche Exegese hier eine verschiedene und widersprechende Wunderschätzung finden kann. K. 1, 51. 52. sollen die geistigen Wirkungen des Herrn als die größern Thaten, μειζω, den Wundern im engern Sinne als den kleinern messianischen Werken entgegengestellt sein; indem nun die Erzählung K. 2. ein Wunder mit der unverkennbaren Meinung berichte, daß dieses σημειον unter die μειζω, unter die größten Werke Jesu gehöre, so trete diese Erzählung in einen auffallenden Widerspruch mit

jener Stelle, da dort die geistigen Wirkungen, hier die Wunder als die erhabensten messianischen Werke gedacht seien. Allein es ist falsch, daß K. 1, 51. 52. die geistige Wirksamkeit den Wundern entgegengestellt ist; im letzten V. spricht offenbar Jesus von göttlichen, ihm von oben verliehenen Kräften überhaupt, welche sich ebensowohl in seiner Wunderthätigkeit, als auch in seiner unmittelbar geistigen Wirksamkeit erweisen und offenbaren sollen; die μειζω εργα V. 51. sind also nicht allein geistige Werke, sondern die Wunder sind mit inbegriffen. In dem Vorgange mit Nathanael, der unmittelbar vorausgeht, gab Jesus dem Berichte zufolge zwar einen Beweis von übermenschlichem Sehen und Wissen; allein in Thatsachen dieser Art tritt seine messianische δοξα doch nicht unwidersprechlich hervor, da immer noch an einen natürlichen Hergang gedacht werden kann; darum gebraucht der Evangelist auch nicht den Ausdruck σημειον, welchen er für die unwidersprechlichen Offenbarungen der höhern Natur Jesu in den die Natur beherrschenden Thaten vorbehält. Im Gegensatze zu diesen, so wie zu den geistigen Wirkungen des Herrn, sind Werke jener Art die kleinern, diese die größern, und dies ist der Gegensatz, der K. 1, 51. 52. ausgesprochen wird, nicht werden Wunder und geistige Wirksamkeit einander komparativ entgegen gestellt. Wenn nun die Wunder in den μειζω εργα mit inbegriffen sind, so tritt die folgende Erzählung nicht in Widerspruch mit den Worten des Herrn, indem sie die Wasserverwandlung als ein solches μειζον mittheilt; denn sie gehört ja nach dem Sinne von μειζω wirklich unter diese Klasse der Werke Christi; sie stellt das Wunder der Wasserverwandlung nicht über die geistigen Wirkungen Jesu, indem es nur im Verhältnisse zum Vorfalle mit Nathanael als ein größeres Werk berichtet wird. Das Verhältniß der Wunderthätigkeit zur geistigen Thätigkeit ist K. 2, 1—12. gar nicht berührt; es wird nur die Wunderthätigkeit im höhern Sinne in einem Beispiele vorgelegt. Den Wundern im eigentlichen Sinne legt das Evangelium überhaupt die Bedeutung bei, daß sie eine äußerliche Vermittlung des Glaubens an Christus sind, vergl. 3, 23. 7, 3. 31. ꝛc.; zu seiner Lehrthätigkeit verhalten sich die Wunder so, daß sie dieselbe theils vorbereiten, ihr den Weg bahnen, theils sie begleitend unterstützen, vergl, 5, 1 ff. 9, 1 ff. Aus dem Glauben kommen erst die außerordentlichen Wirkungen im innern Leben der Menschen, die Neugeburt durch

den heiligen Geist, vgl. 4, 14. 7, 38., zu welchem also die Wunder gleichfalls in einem vermittelnden Verhältnisse stehen. Die Bedeutung einer äußern Vermittlung des Glaubens haben die Wunder auch in den galiläischen Stücken; die Wunder erzeugen Glauben, vgl. 2, 11. 4, 53., und als Thatsachen, welche als Manifestationen der δοξα Christi den Glauben an ihn erweckten und wieder erwecken sollen, sind sie erzählt, nicht als Anekdoten zum leeren Anstaunen. Die beiden andern Verhältnisse der Wunder treten wenigstens in dem galiläischen Stücke K. 6. hervor, wenn man die ursprüngliche Verbindung des Redevortrages mit der Speisungsgeschichte anerkennt. Wenn aber in den andern galiläischen Stücken das Verhältniß der Wunder zur geistigen Wirksamkeit des Herrn nicht hervortritt, so schließt man zu viel, wenn man jene schlechtweg über diese gestellt findet. Was den Glauben auf dem Grunde der Wunder anbelangt, so spricht das Evangelium auch in andern Abschnitten einfach von einem Glauben wegen der Zeichen, die Jesus verrichtete, vgl. 2, 23. 7, 31. ꝛc. Soll nun hier dieser Glaube nicht als ein befriedigender bezeichnet werden, warum soll dann der gleiche Ausdruck in den galiläischen Stücken die Vorstellung aussprechen, daß der durch Wunder geweckte Glaube nichts mehr zu wünschen übrig lasse? — In dem galiläischen Stücke K. 4. ist aber V. 48. auch ausdrücklich der Tadel darüber ausgesprochen, daß die Leute nur auf Wunder hin glauben wollen; diese Stelle drückt offenbar die Vorstellung aus, daß es noch einen andern Grund des Glaubens gebe, und daß der auf diesem Grunde ruhende Glaube besser und vollkommener ist, als der nur durch Wunder gewirkte. Was also die Werthschätzung der Wunder anbelangt, so ist auch in diesem Punkte die Verschiedenheit in den galiläischen Stücken und in den übrigen Theilen des Evangeliums nicht vorhanden, welche man vorgibt, und es kann also auch daher kein Beweis für die Einschaltung der erstern genommen werden.

Es soll viertens die Verschiedenheit des Styles die Hypothese stützen. Es werden aber in den galiläischen Abschnitten innerhalb des Evangeliums gar wenige stylistische Abweichungen angeführt; in dem ersten z. B. nur eine einzige; es ist nämlich hier der Ausdruck: ἡ ὥρα μου, welcher anderwärts auf den Zeitpunkt des Todes Jesu hinweiset, vgl. 7, 30. 8, 20., von dem Zeitpunkte gebraucht, welcher für den Anfang der Wunder-

thätigkeit Jesu geeignet und bestimmt ist. Im Grunde ist aber dieser Ausdruck hier doch in wesentlich gleicher Beziehung angewendet, wie in den angeff. Stellen, indem er auch dort auf das δοξασθηναι Jesu bezogen werden kann, so wie er hier sich auf die Manifestation seiner göttlichen δοξα bezieht. Der Tod Christi ist nämlich der Durchgang zum höchsten Grade seiner Verherrlichung, ist also das Faktum, welches diesen höchsten Grad herbeiführt, vgl. 12, 23., während die Verherrlichung mit jenem ersten Wunder begann; beiderseits ist also die ὡρα der Zeitpunkt der Manifestation der δοξα Christi. Es ist aber nicht einmal nothwendig, eine gleiche Beziehung jenes Ausdruckes hier und dort festzuhalten; man kann auch eine Verschiedenheit seines Gebrauches zugeben, ohne daß die Hypothese daraus einen Vortheil gewinnt. Es ist nämlich dieser Ausdruck: ἡ ὡρα in Verbindung mit einem Personalgenitiv auch 16, 21. in einer ganz verschiedenen Beziehung gebraucht; es konnte also wohl auch der Verfasser des Evangeliums an unserer Stelle einen verschiedenen Gebrauch davon machen, so daß aus der verschiedenen Beziehung nicht auf eine verschiedene Hand geschlossen werden kann. Eben so wenig kann eine unbefangene Kritik in den wenigen sprachlichen Erscheinungen, welche in den übrigen galiläischen Erzählungen hervorgehoben werden, einen Beweis für eine fremde Hand finden.

Die Ansicht von einer spätern Einschaltung der galiläischen Stücke innerhalb des Evangeliums erweiset sich also in keiner Hinsicht als begründet; sie verliert ihre hauptsächlichsten Stützen, sobald die Gegenstände, in welchen diese liegen sollen, genauer angesehen werden. Die Annahme anderer kleinerer Einschaltungen lehnt sich aber jener Ansicht an und sucht in ihr Festigkeit; sie fällt also mit jener zugleich [1]).

§. 2. Fortsetzung.

Während die voranstehenden Hypothesen die Ursprünglichkeit unseres Evangeliums in einem größern Umfange leugnen, so wird dagegen von anderer Seite nur der Abschnitt 7, 53.—8, 11. und K. 21. einer zweiten Hand zugeschrieben.

---

1) S. meine Beurtheilung der angef. Schrift in der Freib. Zeitschrift für Theologie. VII. Bd. 2. H. S. 346 ff.

Das Evangelium selbst scheidet das letzte Kapitel durch den Schluß 20, 29. 30. von seinem Organismus aus und bezeichnet es als einen Anhang, der zu dem planmäßig ausgeführten Ganzen nur äußerlich hinzugethan ist. An dieses äußerliche Verhältniß dieses Kapitels zum Evang. hat sich die Vermuthung geknüpft, daß dasselbe, so wie es nicht im Plane des Evang. inbegriffen ist, auch nicht dem Verfasser desselben angehöre, sondern ein späterer Zusatz von fremder Hand sei. Bei dem gänzlichen Mangel äußerer Zeugnisse zu Gunsten dieser Ansicht (alle Handschriften, Uebersetzungen und alten Erklärer haben diesen Abschnitt) waren ältere und neuere Kritiker [1]) desto mehr bemüht, durch innere Gründe sie zu unterstützen, welche sowohl im Inhalte, als auch im Style gefunden werden.

Was den Inhalt anbelangt, so beruft man sich darauf, daß V. 24. und 25. der Schreibende sich durch die erste Person *οιδαμεν, οιμαι* klar genug von dem Verfasser des Evang., von dem *μαθητης, ὁ μαρτυρων περι τουτων και γραψας ταυτα* unterscheide; diese zwei Verse seien also entschieden das Eigenthum einer zweiten Hand. Was aber von diesen gelte, müsse ebenso von dem vorausgehenden Abschnitte oder vom ganzen Kapitel angenommen werden, weil man diese Verse von dem ganzen Anhange nicht trennen könne. Es soll auch die Bemerkung V. 23. dafür sprechen; denn in dieser liege die Hinweisung auf den bereits erfolgten Tod des Lieblingsjüngers des Herrn, welcher V. 24. als Verfasser des Evang. bezeichnet wird; der erfolgte Tod desselben scheine es nämlich nothwendig gemacht zu haben, den verbreiteten Irrthum, als hätte ihm der Herr verheißen, daß

---

1) Seit Grotius Annotatt. ad. Joh. 20. 30. 21, 24. insbesondere Clericus Biblioth. univers. T. II. p. 473. I. S. 62; Paulus Repert. II. S. 327 ff. und Memorabb. St. 5. S. 176 ff.; Gurlitt Lectionum in N. T. specimen tertium. Explicatur c. 21. evang. Joh. et simul de ejus autoritate exponitur. Hamb. 1805; Bertholdt Einltg. III. S. 1326 ff.; Seyffarth Beitrag zur Specialcharakteristik d. Joh. Schriften. Leipzig, 1823. S. 271 ff.; Lücke Comment.; Schott De origine et indole extremitis ultimi evang. Joh. Jen. 1825. und Isagog. §. 43; de Wette Einltg. §. 112. und Kurze Erklärung des Ev. und der Brr. Joh. zu K. 21; Credner Einltg. I. 1. S. 233 ff.; Kuhn Das Leben Jesu wissenschaftlich bearbeitet. Mainz 1838. I. S. 69 ff. (ist nicht ganz entschieden); Neudecker Einltg. S. 331 ff.; Schweizer a. a. O. S. 55 ff.

er nicht sterben werde, zu berichtigen. *Περι τουτων* und *ταυτα* V. 24. könne sich also nicht auch auf den Anhang V. 1—24., sondern nur auf das Ganze des Evang. beziehen. (Andere Gründe aus dem Inhalte können nicht in Betracht kommen.)

Es sollen eben so zahlreiche Abweichungen von dem Style des Evangelisten eine fremde Hand verrathen. Dahin werden gerechnet: V. 1. *επι της θαλασσης*, statt des Dativs; V. 2. *αλλοι εκ των μαθητ.*, statt *αλλοι μαθητ.*; V. 3. *ερχεσθαι συν τινι*, wofür im Evang. *ακολουθειν* gebraucht werde; V. 7. *επενδυτης*, was im N. T. gar nicht wieder vorkömmt, statt *ἱματιον* oder *χιτων*; V. 10. das dem Zeitworte nachgesetzte *νυν*, welches im Evang. nur beim Imperativ so vorkommt, vgl. 2, 8., sonst aber voransteht, vgl. 4, 18. 23. 25.; 8, 40. 52.; 9, 21. 41. ꝛc.; V. 12. die *ἁπ. λλ. τολμαν* und *εξεταζειν*, das letztere statt *ερωταν* und *επερωταν*; V. 18. *φερειν*, statt *αγειν*; V. 20. der Zusatz *ὃς και ανεπεσεν — ὁ παραδους σε*, statt der einfachern Bezeichnung ohne diesen Zusatz; V. 25. der hyperbolische Satz: *ουδε — βιβλια*, gegen 20, 30.

Bei einer unbefangenen kritischen Erwägung muß nun allerdings zugegeben werden, daß V. 24., welcher ein Zeugniß der Aechtheit und Glaubwürdigkeit des Evang. enthält und der Schlußvers 25. nach höchster Wahrscheinlichkeit das Eigenthum einer andern als des Evangelisten Hand sind. Der Wechsel der Person V. 24. und 25., der Uebergang aus der dritten in die erste, macht den natürlichen Eindruck, daß der Schreibende von dem Lieblingsjünger als einem Andern rede; der Evangelist würde, wenn er selbst ein Zeugniß beigefügt hätte, gewiß sich wie 19, 35. ausgedrückt haben. Es ist auch nicht zu verkennen, daß die Hyperbel V. 25. einen starken Gegensatz zu dem einfachen Schlusse 20, 30. bildet und sich mit der Darstellungsweise des Evangelisten nicht vertragen will [1]). Allein daraus, daß die letzten Verse sich als das Eigenthum einer zweiten Hand kund geben, kann der gleiche Ursprung des ganzen Kapitels nicht gefolgert werden; die Folgerung ist darum unstatthaft, weil die angenommene Untrennbarkeit dieser Verse nicht vorausgesetzt werden kann. Freilich fehlte dem Anhange,

---

*) In einigen Codd. bezeichnet ein Scholion den letzten V. als spätern Zusatz; s. die Ausgabe des N. T. von Scholz.

wenn er ursprünglich mit V. 23. endete, ein förmlicher Schluß; allein einen solchen darf man bei einem Aufsatze nicht nothwendig fordern, der nur ein Nachtrag zu einem geschlossenen Ganzen sein will; es konnte dem Evangelisten genügen, nur die beabsichtigte Sache mitzutheilen und zu erläutern. Endete aber dieser Anhang ursprünglich mit V. 23., so mochte gerade der Mangel einer Schlußformel einen Zusatz von anderer Seite veranlassen. Es muß anerkannt werden, daß sich nur mit großem Zwange in *περι τουτων* und *ταυτα* V. 24. die Beziehung auf das unmittelbar vorher Erzählte ausschließen läßt; es mag das Evangelium von dem Schreibenden mitgedacht sein; aber der Sprachgebrauch dieses Pronomens gestattet jedenfalls eine Beziehung auf das Entferntere mit Ausschluß des Nähern nicht; *περι τουτων* und *ταυτα* muß entweder auf den Anhang allein, oder, was wahrscheinlicher ist, auf das Evang. sammt dem Anhange bezogen werden. Es scheidet also der Verfasser von V. 24. und 25. selbst den vorausgehenden Abschnitt von seinem Antheile aus und schreibt ihn dem Lieblingsjünger zu. Die Berichtigung V. 23. hindert nicht, dieses Kapitel bis V. 24. dem Verfasser des Evang. zuzutheilen. Angenommen, daß der *μαθητης, ὁν ηγαπα ὁ κυριος*, das Evang. geschrieben hat, wie die Schlußverse aussagen, so konnte auch er sich selbst veranlaßt sehen, diesen Nachtrag seinem Evangelium anzuhängen. Wenn sich bei seinen Lebzeiten in Ansehung seiner Person ein irrthümliches Gerücht verbreitet hatte, so war es ja seine Pflicht, demselben entgegen zu arbeiten und es konnte dies auf keine bessere Weise geschehen, als wenn er das Geschichtliche genau mittheilte, auf welches sich das falsche Gerücht stützte. Die Berichtigung des Gerüchtes setzt also nicht den bereits erfolgten Tod des Lieblingsjüngers voraus, und es steht also in dieser Hinsicht nichts entgegen, ihn auch als den Verfasser dieses Kapitels anzuerkennen.

In Ansehung des Styles ist vorerst darauf zu achten, daß von denjenigen stylistischen Eigenthümlichkeiten, welche das Evang. und die Briefe besonders charakterisiren, sich in diesem Kap. V. 1.—24. die meisten finden, was auch von den Gegnern desselben anerkannt wird; s. die Zusammenstellung der Eigenthümlichkeiten der Joh. Schriften in Sprache und Ausdruck bei Credner Einltg. I. 1. S. 223—129. unter den Nrn. 1. 3. 5. 7. 8. 10. 11. 12. 13. 17. 23. 26. 29. 31. 32. 33. 34. Wollte man nun eine andere

als des Evangelisten Hand thätig sein lassen, so müßte man an eine sorgfältige Nachahmung seines Styles denken; da aber die Eigentümlichkeiten desselben zum Theile der Art sind, daß sie nur bei einer absichtlichen genauen Untersuchung und Vergleichung gewahr werden, so wird es mißlich, diese sprachlichen Erschei-nungen im letzten Kapitel aus einer Nachahmung erklären zu wollen.

Was nun die aufgezählten stylistischen Erscheinungen anbe-langt, welche eine fremde Hand verrathen sollen, so sind diese theils nicht als Abweichungen anzuerkennen, theils kann die Ver-schiedenheit des gewählten Wortes oder Ausdruckes wenigstens keinen Beweis für einen fremden Ursprung des Anhangskapitels abgeben. Man muß schon dies in Anschlag bringen, daß das Evang. wahr-scheinlich in einem Flusse geschrieben ist, dieser Anhang aber jeden-falls einige Zeit später abgefaßt wurde; schon dieser Umstand macht es erklärlich, daß ein und derselbe Verfasser sich in der Wahl der Worte und des Ausdruckes nicht ganz gleich bleiben mochte. — *Επι της θαλασσης* kann darum nicht als eine styli-stische Abweichung gelten, weil das „am See" sonst nirgends in den Joh. Schriften ausgedrückt wird. Wenn nun einmal von einem Vorgange „am See" die Rede ist, so kann es nicht auf-fallen, wenn im Ausdrucke der allgemeine Sprachgebrauch befolgt wird; vom Ufer des Meeres, der Seen und Flüsse wird nämlich gewöhnlich *επι* mit dem Genit. gebraucht; vgl. Winer Gramm. des neutest. Sprachid. 4. Aufl. S. 358; die Vergleichung der Stellen im Evang. 4, 6. *επι τη πηγη*, 5, 2. *επι προβατικη* ist nicht zulässig, weil hier die Präposition nicht in gleicher Sach-beziehung steht. *Αλλοι εκ των μαθητων* hat im Texte noch das Zahlwort *δυο* nach sich, von welchem *εκ* abhängig ist; bemerkt man dieses, so wird man hier den ganz gewöhnlichen Sprach-gebrauch des Evang. finden: vgl. 1, 41. 6, 8. 11, 49. 12, 4. 13, 23. 20, 24. *Ερχεσθαι συν* — steht hier nicht im Sinne von *ακολουθειν*. *Ακολουθειν*, nachgehen oder folgen, ist im Evang. immer in Beziehung auf einen Vorausgehenden gebraucht, nach welchem sich der Nachgehende richtet, von welchem sein Gehen bestimmt wird; im physischen Sinne 1, 27. 10, 4. 5. 11, 31., oder im moralischen Sinne vom Anschließen an eine Auk-torität, an den Herrn und Meister, von der Schülerschaft 1, 44. ꝛc.; hier aber wird ein gemeinschaftliches Gehen oder Weg-

gehen ausgedrückt; ein anderer Begriff fordert auch einen andern Ausdruck, und es findet also hier wieder keine Abweichung vom Style des Evang. Statt. Es ist noch zu bemerken, daß auch 18, 1. das gemeinschaftliche Weggehen durch *εξερχεσθαι συν* — ausgedrückt wird. *Επενδυτης* steht hier nicht statt *ἱματιον*; jenes ist ein Unterkleid, tunica superior, das über dem Hemde, *ὑποδυτης*, interula, getragen wurde; *ἱματιον* aber ist das Oberkleid. Im Evang. kommt *χιτων*, das gleichbedeutend mit *επενδυτης* ist, nur 19, 23. vor, es liegt also keine Gewohnheit im Gebrauche jenes Wortes vor, der eine Ausdruck mag dem Evangelisten so geläufig gewesen sein als der andere, wenn schon *επενδυτης* im N. T. nicht wieder vorkommt. Das nachgesetzte *νυν* kann als eine ganz zufällige Abweichung angesehen werden, wenn man es nicht mit dem Imperat. *ενεγκατε* verbinden will. *Τολμαν* findet sich in den Joh. Schriften nicht wieder, weil sonst nirgends der Begriff „wagen“ ausgedrückt wird; *εξεταζειν* ist aber nicht ganz gleichbedeutend mit *ερωταν* und *επερωταν*, so daß man hier eben so gut diese Verba erwarten könnte; das simpl. *εταζω* bedeutet: video, an aliquid vere sit; darnach das comp. *εξεταζειν*: den wahren Thatbestand von etwas auskundschaften, Matth. 2, 8., *τινα*: jemanden darüber ausforschen, 5 Mos. 18, 20. LXX.; dies paßt hier für die Jünger sehr gut, denn sie erkannten den Herrn wohl, konnten aber an der Wahrheit ihrer Wahrnehmung zweifeln und deßhalb wünschen, durch eine Frage an ihn zur Sicherheit zu kommen; *ερωταν* und *επερωταν* bedeutet schlechthin: fragen, jemanden durch eine Anrede zu einer Aeußerung oder Mittheilung veranlassen; der Ausdruck ist also hier besonders gewählt und kann wegen der obwaltenden Absichtlichkeit nicht als ein Zeugniß gegen diesen Abschnitt gelten. *Φερειν* ist stärker als *αγειν* und hier offenbar wieder absichtlich gewählt, vgl. Mark. 15, 22. Apg. 14, 12. Der Zusatz *ὁ και ανεπεσεν λ.* ist eine Hinweisung auf 13, 23—25.; weil dieser Abschnitt außerhalb des Evang. steht, so konnte sich der Evangelist veranlaßt sehen, den Lieblingsjünger recht genau zu bezeichnen, damit die Identität der Person mit dem Lieblingsjünger des Evang. in die Augen falle.

Aus diesen Erörterungen geht hervor, daß sich weder aus dem Inhalte, noch aus dem Style dieses Abschnittes V. 1—24. ein haltbarer Beweis für den behaupteten Ursprung desselben auf-

bringen läßt; eine unbefangene Kritik muß ihn, als einen spätern Anhang, dem Verfasser des ganzen Evang. zuschreiben [1]). Die letzten zwei Vv. sind wahrscheinlich von den Kirchenältesten zu Ephesus vor der Veröffentlichung des Evang. dem Anhange beigefügt worden; möglich ist es, daß sie von unmittelbaren Schülern des Herrn herrühren, welche die Glaubwürdigkeit des Evang. und seine [2]) apostolische Abfassung hiermit bezeugen wollten. Der Plural *οιδαμεν* V. 24. kommt daher, weil der Schreibende im Namen Mehrerer das Zeugniß ablegt; V. 25. spricht er seine eigene Meinung aus, daher der Sing. *οιμαι*.

Die Bestreiter der Integrität der Perikope von der Ehebrecherin 7, 53.—8, 11. berufen sich auf äußere und innere Gründe, von welchen wenigstens die erstern nicht unbedeutend sind [3]). Denn 1) es fehlt dieser Abschnitt in den codd. ABCLTX Δ (A ist aber von 6, 50.—8, 52., C von 7, 3.—8, 24. defekt; in L Δ ist hier ein leerer Raum gelassen); in 50 codd. minuscc. (in zweien nur

---

1) Vgl. hauptsächlich Lampe Comment.; Osiander Exercitatio, qua authentia cap. 21. evang. Joh. pertractatur. Tubing. 1756; Pabst Dissert. de authen. c. 21. evang. Joh. Erlang. 1779; Krause Vindiciae cap. ultimi evang. Joh. Viteb. 1793; Beck Observatt. critico-exegetic. Lips. 1795. I.; Wegscheider Versuch einer vollständ. Einltg. in das Evang. Joh. Gött. 1806. S. 172 ff.; Kühnöl Comment. zu Kap. 21; Eichhorn Einltg. II. S. 213 ff.; Handschke De authent. cap. 21. evang. Joh. e sola orationis indole judicanda. Lips. 1818; Weber Authent. cap. ultimi evang. Joh. hujusque evang. totius argumentorum intern. usu vindicata. Hal. 1823; Hug Einltg. II. S. 292 ff.; Tholuck und St. Klee Commentt.; Feilmoser Einltg. S. 246 ff. Olshausen Comment. In Ansehung des Ursprunges der Vv. 24 und 25. ist das Urtheil dieser Bibelforscher getheilt; einige derselben stimmen darin direkt oder concessiv zu, daß dieselben einer zweiten Hand angehören.

2) S. unten §. 5.

3) Theils bezweifelt, theils entschieden verworfen wurde dieser Abschnitt von: Erasmus Anotatt., Calvin Comment., Beza Anotatt., Grotius Anotatt. z. d. St., Cornel Jansen Comment. in s. concord. evv. Lov. 1577. p. 581., Wetzstein N. T. I. p. 891., Hänlein Einltg. II. S. 215 ff., Paulus Philol. krit. Comment. über d. N. T. z. d. Abschn., Wegscheider Einltg. in d. Evang. Joh. S. 164 ff., Knapp Comment. isagogic. N. T. gr. ed. 2. p. 29., Lücke, Tholuck, Olshausen in den Commentt., Feilmoser Einltg. S. 258 ff., de Wette Kurze Erkl., Credner Einltg. I. 1. S. 230 ff., Neudecker Einltg. S. 232 f. und A.

von 8, 3. an) und in ungefähr 30 evangelistt. Er ist mit Obolen bezeichnet in cod. S und 37 minuscc. (in einem nur von 8, 3. an); mit Asterisken in cod. E. und 14 minuscc. (in zweien von 8, 3. an); er steht am Ende des Evang. in 8 minuscc. und 1 evangelist.; nach Luk. 21. in 4 minuscc.; in einem minusc. steht er nach Joh. 7, 36., in einem andern nach 8, 12. Dazu kommt die Bemerkung des Euthymius zu 7, 53.: *Χρη δε γινωσκειν, ὁτι τα εντευθεν αχρι του: παλιν ουν ελαλησεν αυτοις ὁ Ιησους* (8, 12.) *παρα τοις ακριβεσιν αντιγραφοις η ουχ εὑρηται η ωβιλισται· διο φαινονται παρεγγραπτα και προσθηκη λ.*, und das Scholion zu Cod. 1: *Το περι της μοιχαλιδος καφαλαιον εν τῳ κατα Ιωαννην ευαγγελιῳ, ὡς εν τοις πλειστοις αντιγραφοις μη κειμενον μηδε παρα των θειων πατερων των ἑρμηνευσαντων μνημονευθεν λ.* vgl. das Scholion zu Cod. 145. 2) Er fehlt in den ältesten Handschriften und ersten Ausgaben der Peschito und Philoxeniana (die Handschrr. der Philox., in welchen der Abschnitt sich findet, haben ihn entweder am Rande, oder die Bemerkung zur Seite, daß er in der Peschito nicht stehe oder nicht in allen Handschriften gefunden werde; er wurde von Maras, Bischof von Amida, ins Syrische übersetzt), in den meisten Handschrr. der Kopt. und in der Arab. Uebersetzg. aus dem Kopt., in der Sahid. Armen. (s. aber weiter unten) Goth. 3) Er fehlt bei Origenes, Apollinaris, Theodor von Mopsv., Cyrill von Alex. Chrysostomus, Basilius, Cosmas, Nonnus, Theophylakt, in den edirten und handschriftlichen Catenen, bei Tertullian, Cyprian, Juvencus.

Dagegen findet sich dieser Abschnitt 1) in den codd. DGHKMU; der Cambridger Cod. D aus dem fünften oder sechsten Jhrdt. verliert darum nicht ohne weiters seine Auktorität, weil er sonst einige kleinere apokryphische Zusätze hat; ferner steht er in etwa 200 minuscc. ohne Zeichen der krit. Verdächtigung oder Verwerfung, und in vielen evangelistt. Hieronymus kannte viele Handschrr., welche diesen Abschnitt enthielten; er bemerkt [1]): In evangelio secundum Joannem in multis et græcis et latinis codicibus invenitur de adultera muliere, quæ accusata est apud dominum, und in den codd. 135. und 301. bemerkt ein Scholion, daß dieses Stück sich *εν αρχαιοις αντιγραφοις* finde; 2) in

1) Adv. Pelag. II. 6.

Arabischen und Persischen Handschrr. und Ausgaben, in der Aethiop., Paläst.-Syr., Slavisch., Angelsächs. Uebers., in den meisten Handschrr. der Itala, in der Vulgata ꝛc.; 3) in den apostolischen Constitutionen, (L. II. c. 24. ist nämlich Joh. 8, 11. citirt,) bei dem Verf. der Synops. script. sacræ, bei Hieronymus, Ambrosius, Augustinus, Sedulius, Leo, Chrysologus, Cassiodorus, Euthymius [1]). Es ist ferner zu erinnern, daß die oben genannten Väter nicht alle als Zeugen gegen diesen Abschnitt gelten können. Im Commentar des Origenes mangeln die tomi XIV.—XVIII. über Joh. K. 5—8.; auch von tom. XIX., der mit Joh. 8, 19. beginnt, fehlt der Anfang und N. 4. dieses Abschnittes (Opp. Edit. de la Rue. Tom. IV. p. 299. sqq.) enthält nicht eine Rekapitulation des Inhaltes von Joh. 8, 40. — 8, 12., wie unrichtig bemerkt wurde [2]), sondern es werden daselbst aus dem Vorausgehenden nur einige Stellen angeführt; man kann also aus dem auf uns gekommenen Commentar sein Urtheil über diesen Abschnitt oder die Beschaffenheit seiner Handschrr. nicht erkennen. Chrysostomus übergeht in seinen Homilien auch andere Stellen des vierten Evang., welche nie bestritten wurden; ebenso fehlt bei ihm der Abschnitt Matth. 23, 16—23., welcher durchaus kritisch unverdächtig ist; die Auslassung unserer Stelle ist also kein sicheres Zeugniß gegen dieselbe, sie kann von kritischen Ursachen unabhängig sein. Tertullian, Cyprian, Juvencus, auch Basilius, hatten keine direkte Veranlassung oder Aufforderung, diesen Abschnitt anzuführen oder zu gebrauchen; es ist also ihre Stellung zu demselben ungewiß.

Es sind aber immerhin noch so viele Zeugen gegen diesen Abschnitt übrig, daß es nach diesen höchst zweifelhaft bleiben müßte, ob er ursprünglich dem Evang. angehörte, wenn sich das Fehlen desselben nicht auf eine genügende Weise erklären ließe. Nun sehen wir aber bei Augustinus, daß die Geschichte von der Ehebrecherin zu seiner Zeit Anstoß erregte und aus diesem Grunde von Einigen aus den Handschrr. ausgestrichen wurde; es war diesen, meint er, das milde Verfahren des Herrn gegen die Sünderin anstößig, indem sie Mißverständniß und Mißbrauch

---

1) S. 1. Ausg. des N. T. von Scholz z. d. Abschn.
2) Lücke Comment. II. S. 173.

befürchteten. Er ſagt [1]): Hoc infidelium sensus exhorret, ita, ut nonnulli modicæ fidei, vel potius inimici veræ fidei, metuentes peccandi impunitatem dari mulieribus suis, illud, quod de adulteræ indulgentia dominus fecit, auferrent de codicibus suis, quasi permissionem peccandi tribuerit, qui dixit: jam deinceps noli peccare. Auch Ambroſius findet dieſe Geſchichte gefährlich; er bemerkt [2]): Profecto, si quis ea auribus otiosis accipiat, erroris incentivum incurrit. Von den Armeniern berichtet der Polemiker Nikon [3]), daß ſie dieſelbe eben darum hinweggelaſſen haben: *βλαβεραν ειναι λεγοντες τοις πολλοις την τοιαυτην ακροασιν.* Berückſichtigt man dieſe Bemerkungen, ſo gewinnen die Zeugniſſe für dieſen Abſchnitt Anſehen gegen die entgegenſtehenden. Nach dem ſtrengen Geiſte der erſten Jahrhunderte, wie er insbeſondere im Orient herrſchte, iſt es aber gar nicht unwahrſcheinlich, daß, abgeſehen von Mißverſtändniß und Mißbrauch, die in dem Verfahren Jeſu liegende Milde ſelbſt ſchon ſehr frühe die Erzählung Einigen anſtößig und ſowohl in Anſehung ihres apoſtoliſchen Urſprunges, als ihrer Glaubwürdigkeit verdächtig machte [4]), daß ſich dadurch ſchon jezt Einige beſtimmen ließen, dieſelbe aus dem Evang. auszutilgen; ſo erklärt es ſich ſehr einfach, warum dieſelbe, obſchon urſprünglich ein Beſtandtheil des Evang., doch in ſo vielen Handſchrr. ꝛc. fehlt. Dagegen iſt nicht auf ſo leichte Weiſe einzuſehen, wie dieſe Geſchichte, wenn ſie urſprünglich dem Evang. nicht angehört hätte, eine Aufnahme in den kirchlichen Handſchriften finden konnte. Man hat vermuthet, daß ſie aus dem Hebräer-Evangelium herübergekommen ſei; in dieſem und bei Papias fand ſich nämlich nach Euſebius [5]) eine Erzählung von einer Frau vor, die bei dem Herrn wegen vieler Sünden angeklagt wurde. Allein dieſe Erzählung ſcheint ſich auf einen ganz andern Vorfall zu beziehen; denn dieſe Frau iſt ja nicht wegen einer, ſondern wegen vieler

---

1) De conjugiis adulterinis II. 7. vgl. contra Faustum XXII. 25.

2) Apologia Davidis secunda.

3) Bei Coteler. PP. App. I. p. 233.

4) Bretſchneider Probabilia de evang. et epistt. Joannis apostoli indole et origine etc. p. 73.

5) H. E. III. 39: *Εκτεθειται δε (ὁ Παπιας) και αλλην ἱστοριαν περι γυναικος επι πολλαις ἁμαρτιαις διαβληθεισης επι του κυριον, ἣν το καθ' Ἑβραιους ευαγγελιον περιεχει.*

Sünden bei dem Herrn angeklagt; aber wenn auch die Erzählung im Hebräer-Evang. denselben Vorfall berichtete, welchen das vierte Evang. mittheilt, so kann daraus doch keineswegs eine Uebertragung gefolgert werden.

Was die innern Gründe gegen die Integrität dieses Abschnittes anbelangt, so ist bereits von Gegnern desselben anerkannt worden, daß er von Seite seines Inhaltes und seiner Stellung oder wenigstens von ersterem aus nicht füglich angegriffen werden könne [1]). (S. die Erklärg. im Comment.). Dagegen wird in den stylistischen Eigenheiten dieses Abschnittes immer noch ein starker Beweis gegen denselben gefunden. Wenn aber hier von Abweichungen in Sprache und Ausdruck von dem Style des Evangelisten die Rede ist, so sollte man vor Allem bedenken, daß die Lesearten der Handschrr. so sehr variren [2]), daß der ursprüngliche Text nicht überall mit Sicherheit ausgemittelt werden kann, die Vergleichung des Styles darum in einigen Punkten eine nicht ganz sichere Grundlage hat. Es beweist aber diese Beschaffenheit des Textes für sich nichts gegen diesen Abschnitt; denn wenn er das Schicksal hatte, in vielen Handschriften ausgestrichen zu werden, so fiel er dadurch bei den Abschreibern und Lesern, welche verschiedene Bibelexemplare vor sich hatten, mehr dem subjektiven Urtheile anheim, woraus sich die vielen Varianten leicht erklären. Wenn aber auch der Text, nach welchem die stylistischen Differenzen bestimmt werden, als der ursprüngliche vorausgesetzt wird (, die Lesart λιθοβολεισθαι V. 5. statt λιθαζειν wird aber jedenfalls auszunehmen sein), so ist die Zahl der wirklichen stylistischen Abweichungen doch nicht gar groß. Es sind nämlich von den sprachlichen Erscheinungen, welche gewöhnlich als stylistische Abweichungen bezeichnet werden, viele wieder nicht als solche anzuerkennen. Einige derselben kommen auch sonst wieder vor; dahin gehören: 7, 53. und 8, 1. επορευθη, — im Evang. dafür zwar öfters απηλθεν, aber auch πορευεσθαι im Sinne von „weggehen“ kurz vorher V. 37., vgl. 14, 2. 3, 28; überhaupt ist das Verb. πορευεσθαι dem Evangelisten ganz geläufig; 8, 1 ff. δε öfters wiederholt, — so aber auch anderwärts, z. B. im vorausgehenden Kap. V. 2. 6.

---

1) Credner Einltg. I. 1. S. 231. Neudecker Einltg. S. 333.
2) S. die Ausgabe von Scholz.

7. 9. 10. 14. 18. 27. 31. 37. 39. 44., so oft als die Partikel logisch gesetzt werden kann; V. 2. παρεγενετο, — das Verb. auch 3, 23.; ebendas. ηρχετο, — zwar nirgends sonst das Imperf. dieses Verb., aber hier ist dieses Temp. nothwendig wegen der Gleichzeitigkeit der Handlung, vgl. Winer a. a. O. S. 245.; V. 6. das Imperf. εγραφεν, — häufig im Evang. das erzälende Imperf. statt des Aor. Andere Ausdrücke und Formeln kommen nur hier vor, weil dieselbe Sache oder derselbe Gedanke sonst nirgends auszudrücken war, und sie können deßhalb nicht als stylistische Abweichungen bezeichnet werden; sie sind: 8, 1. ορος των ελαιων; V. 3. μοιχεια, — oder die ganze Formel εν μοιχειᾳ κατειλημμενη; V. 4. επαυτυφωρῳ κατειλ. und μοιχευομενη; V. 6. κατω κυψας; V. 9. συνειδησις, — womit aber das im Evang. geläufige Verb. ελεγχειν verbunden ist; ebendas. εξερχοντο αρξαμενοι απο των πρεσβυτερων ἑως των εσχατων (s. den Commentar). Nun sind noch einige Ausdrücke übrig, welche mehr oder weniger von der sonst gewöhnlichen Sprachweise der Joh. Schriften abweichen: 7, 53. οικος, — gewöhnlich ιδια, doch ist das Wort οικος dem Evang. nicht fremde, vgl. 9, 20.; 8, 2. ορθρου, — sonst πρωϊ oder πρωϊας γενομενης, aber Offenb. 22, 16. findet sich das abgeleitete ορθρινος; ebendas. πας ὁ λαος, — sonst οχλος, οχλος πολυς, hier aber vielleicht absichtlich das erstere, um die ganze am Festtage im Tempel versammelte Gemeinde Israels zu bezeichnen, wozu der Ausdruck οχλος nicht paßte; — ebendas. καθισας εδιδασκεν αυτους; — die ganze Formel nur hier, sonst einfach εδιδασκε, aber das Verb. καθιζειν ist dem Evang. geläufig, ebenso findet sich auch διδασκειν in Verbindung mit einem Accusat. 7. 35. 1 Joh. 2, 27.; V. 3. οἱ γραμματεις και οἱ φαρισαιοι, — sonst αρχιερεις και φαρισαιοι, oder φαρισαιοι allein, αρχοντες, meistens aber οἱ Ιουδαιοι; vielleicht ist der Gelehrtenname γραμματεις hier darum absichtlich beigesetzt, weil eine Rechtsfrage vorgelegt wird; ebendas. εν μεσῳ, — statt dessen 20, 19. und 26. εις μεσον, wo aber die Bewegung nach der Mitte hin ausgedrückt wird, während hier εν μεσῳ aussagen soll, wo die Frau hingestellt wurde; V. 5. ενετειλατο, — sonst εγραψεν (Μωσης), γεγραπται, γεγραμμενον εστι; doch wird nur hier ein gesetzliches Gebot citirt, das Verbum εντελλεσθαι findet sich aber öfters im Evang.; V. 7. επεμενον ερωτ., —

ſonſt παλιν, doch ſoll hier nicht bloß eine Wiederholung ausgedrückt werde, was παλιν ausſagt, ſondern das zudringliche Fordern einer Antwort; V. 7. αναμαρτητος, — dafür 1 Joh. 1, 8. 10. ἁμαρτιαν ουκ εχειν, ουχ ἡμαρτηκεναι, wogegen der gewählte Ausdruck hier offenbar mehr zuſagt; V. 10. und 11. κατακρινειν, — ſtatt des einfachen κρινειν; ſonſt iſt aber immer vom Gerichte überhaupt die Rede, welches freilich nach Umſtänden ein verurtheilendes iſt; hier aber ſoll nach V. 5. unmittelbar der Begriff „verurtheilen“ ausgedrückt werden. Dieſen Bemerkungen zufolge bleiben ſehr wenige ſprachliche Eigenheiten übrig, welche Bedenklichkeit erregen könnten; aber es ſind auch dieſe ſo beſchaffen, daß man keinen Grund hat anzunehmen, der Evangeliſt hätte nicht ſo ſich ausdrücken können; es kommen auch in andern Abſchnitten einige Ausdrücke vor, die er ſonſt nicht wieder gebraucht, z. B. Kap. 9. nach einander V. 21. ἡλικιαν εχειν, V. 22. συντιθεσθαι, V. 28. λοιδορειν, V. 34. εν ἁμαρτιαις συ εγεννηθης ὁλος, und es kann daher in den vorliegenden ſprachlichen Eigenheiten dieſes Abſchnittes keine Berechtigung zur Entſcheidung gegen denſelben gefunden werden. Da nun auch das Fehlen dieſes Abſchnittes in den Handſchrr. ꝛc. ſich auf eine ſo wahrſcheinliche Weiſe erklären läßt, daß die äußern Gründe deſſelben nicht Stand halten, ſo fehlt alſo in jeder Hinſicht der Kritik das Recht, dieſen Abſchnitt dem Verfaſſer des ganzen Evang. abzuſprechen [1]).

Es hat ſich alſo die Frage in Anſehung der Urſprünglichkeit des vierten Evang. überhaupt dahin beantwortet, daß dieſe den Kritikern gegenüber, welche ſie in einem größern oder gringern Umfange leugnen, feſtgehalten werden muß. Nur die Schlußverſe

---

1) Vgl. die Vertheidiger dieſes Abſchn.: Oſiander De historia mulieris adulterae non adulterina; Michaelis Einltg. I. S. 336 ff. und Moſaiſch. Recht V. S. 20 ff.; Storr Ueber den Zweck der evang. Geſch. und der Brr. Joh. (2. Aufl. 1810.) S. 216 ff.; Dettmers Vindiciae αυθεντιας textus Graeci peric. ev. Johann. VII. 53 sqq. Francf. ad Viadr. P. I. 1793. Stäudlin Prolusio, qua pericopes de adultera veritas et authentia defenditur. Part. I. II. Gotting. 1806. Hug Commentat. de conjungii christiani vinculo indissol. Frib. 1816. p. 22 sqq. Kühnöl Comment. z. d. St. Schultheß Ueber die Perikope von der Ehebrecherin ꝛc. in Winer's und Engelhardt's Neuem krit. Journal der theol. Literat. V. St. 3. Jhrg. 1826. S. 260 ff. Klee Comment. u. A.

von Kap. 21. mögen als ein Zusatz von zweiter Hand gelten; die übrigen Theile des Evang. sammt dem Anhangskapitel, so wie auch seine ganze gegenwärtige Einrichtung, sind als das Eigenthum einer und derselben Hand zu betrachten. (Ueber 5, 3. 4. s. den Comment.)

§. 3. Inhalt, Plan und Charakter des Evangeliums.

Der Inhalt des vierten Evang. ist bis zum Anfange der Leidensgeschichte Kap. 18. zum größten Theile didaktisch; es beginnt mit einem einleitenden Lehrabschnitte, und darauf nehmen Reden und Lehraussprüche Jesu und des Täufers, zuweilen von Reflexionen des Evangelisten begleitet, den größten Raum ein. Diese Reden und Lehraussprüche befassen sich meistens mit demselben Gegenstande, nämlich mit der Würde und Erhabenheit Jesu als des Messias-Gottessohnes, der als solcher das ewige Leben Allen verleiht, welche an ihn glauben. Die historischen Ereignisse, welche erzählt werden, leiten fast allgemein ein Lehrstück ein, oder sind mit Lehraussprüchen und didaktischen Erklärungen verkettet; nur das Wunder zu Kana K. 2. und die Heilung nach Kapernaum Kap. 4. stehen innerhalb des Evang. isolirt (§. 1.). Es hat ferner die Geschichte in diesem Evang. zur Lokalität größtentheils Jerusalem und Judäa; von der Wirksamkeit Jesu in Galiläa und den Angrenzungen wird nur Weniges mitgetheilt; die so eben genannten Wunder, die Speisung der Fünftausende, das darauf folgende Wandeln auf dem See in Verbindung mit einem Lehrvortrage zu Kapernaum Kap. 6. und die Erscheinung des Herrn nach der Auferstehung K. 21. Das Evang. erscheint bei dieser Betrachtung als eine mit Auswahl verfaßte Schrift, wie es 20, 30. ausdrücklich bezeichnet wird; bei der Auswahl des historischen und didaktischen Stoffes aus der Lebensgeschichte Jesu wurde vorzugsweise, aber nicht ausschließlich, die außergaliläische Geschichte berücksichtigt. Der Evangelist ist von einer bestimmten Absicht geleitet, er verfolgt einen besondern Zweck, den er 20, 31. selbst ausspricht; es ist derselbe schon als die Grundidee der Lehrstücke bezeichnet worden; „daß Jesus der Messias, der Sohn Gottes sei, und daß Alle, die an ihn glauben, das ewige Leben haben" — dies soll in diesem Buche nachgewiesen, erklärt und erhärtet werden, oder: es soll die Leser zum Glauben an Jesum

als den Messias-Gottessohn und durch den Glauben zum Besitze des Lebens führen. So wie der didaktische Stoff dahin sich bezieht, so dienen auch die historischen Bestandtheile des Evang. insgesammt diesem Zwecke, zur Erläuterung und zum Beweise des ausgesprochenen Satzes. Daraus ergibt sich, daß die Auswahl des Stoffes aus dem Reichthume der Geschichte Jesu einmal durch die Grundidee oder die Absicht, welche den Verfasser leitete, bedingt war [1]; er wollte nur dasjenige mittheilen, worin er eine Beziehung auf seine Hauptgedanken erkannte und was ihm am besten zur Erläuterung und Begründung derselben geeignet zu sein schien. Namentlich hat die Absicht des Evangelisten die Auswahl des didaktischen Stoffes geleitet; er wollte nämlich nur solche Lehrstücke aufnehmen, welche seinem Zwecke am meisten dienten. Der Evangelist schrieb ferner im Hinblicke auf andere Schriften über das Leben und die Schicksale Jesu; er kannte nämlich unsere synoptischen Evangg., wie dies, abgesehen von der Tradition [2], aus dem Inhalte seiner Schrift hervorgeht; vgl. 3, 24. 11, 2. [3]. Daß der Hinblick auf diese Evangg. ein weiteres Moment ist, welches einen Einfluß auf die Auswahl des Stoffes ausübte, darf mit Sicherheit angenommen werden.

Das Evang. ist in Ansehung des Zweckes eine dogmatische Lehrschrift; als eine solche könnte es auch mit Rücksicht auf den großen Umfang des didaktischen Stoffes bezeichnet werden; aber die Form des Vortrages ist mit Ausnahme des Prologes und einiger eingestreuten Reflexionen des Evangelisten durchgängig historisch, auch der didaktische Stoff ist in genauer historischer Ordnung vorgetragen; in diesem Betracht hat also das Evang. den Charakter eines Geschichtbuches nach seiner ganzen Ausdehnung.

Der Evangelist stellt zwar die Wirksamkeit Jesu und seiner Schicksale mit Auswahl dar, seine Schrift ist in Rücksicht auf die Masse des Stoffes mangelhaft, aber sie enthält die Grundzüge der ganzen Geschichte Jesu in ununterbrochenem und pragmatischem Zusammenhange; in der Angabe der jüdischen Feste zieht sich auch ein chronologischer Faden durch das Evang. hin-

---

1) Vgl. Frommann Der Johanneische Lehrbegriff in seinem Verhältnisse zur gesammten biblisch-christlichen Lehre. Leipzig. 1839. S. 35 ff.

2) Euseb. H. E. III. 24. IV. 14.

3) Vgl. Hug Einltg. II. S. 191 ff.

durch. Sämmtliche Hauptbewegungen des Herrn und Hauptorte seines Aufenthaltes seit dem Anfange seines öffentlichen Auftretens werden berichtet; an seine Bewegungen und Aufenthaltsorte knüpfen sich die mitgetheilten Vorfälle und die Feste bezeichnen uns immer die Zeit, in welche die Geschichte zu versetzen ist. So wie einerseits der allmählige Wachsthum des Ansehens Jesu und die Mehrung seiner Bekenner sich vor unsern Augen entfaltet, so tritt auch anderseits die stufenweise Entwicklung seines tragischen Schicksales anschaulich hervor; wir sehen, wie sich der Haß seiner Feinde von seinen ersten Anfängen bis zu seiner höchsten Höhe, in welcher er dem Herrn den Tod brachte, allmählig steigerte.

Die Geschichtserzählung beginnt mit einer Sendung von Seite des Synedriums an den Täufer, welcher bei der Taufe Jesu zur Gewißheit von dessen Messianität gekommen war und nun sich den Abgeordneten als den Vorläufer des bereits erschienenen Messias erklärt; dies geschieht östlich vom Jordan bei Bethanien; der Täufer deutet sodann vor seinen Schülern wiederholt auf Jesum als den Messias hin, worauf zuerst Andreas und Johannes sich zu ihm wenden und seine Schüler werden; Andreas führt ihm auch seinen Bruder Simon zu. Im Begriffe nach Galiläa abzureisen, gewinnt Jesus noch zwei andere Jünger, den Philippus und Nathanael, welche sich mit freudiger Begeisterung an ihn anschließen; 1, 19.—52. In Begleitung dieser Jünger reiset er jetzt nach Galiläa, kommt nach Kana, wo er einer Hochzeit beiwohnt und das erste Wunder verrichtet; der Glaube seiner Jünger wird durch dieses Zeichen gestärkt; darauf begibt er sich nach Kapernaum. Nach einem kurzen Aufenthalte daselbst ruft ihn das nahe Pascha nach Jerusalem; 2, 1—13. (Erstes Pascha) — Aus diesem ersten Aufenhalte Jesu zu Jerusalem erzählt der Evangelist: die Tempelreinigung und das Nachtgespräch mit Nikodemus; Viele glauben an ihn wegen der Zeichen, die er verrichtet, er hat aber auch Ursache mißtrauisch zu sein; im Synedrium, wo die pharisäische Parthei das Uebergewicht hat, herrscht schon eine ungünstige Stimmung gegen ihn, weßwegen sich Nikodemus, ein Mitglied des hohen Rathes, veranlaßt sieht, des Nachts zu ihm zu kommen, 2, 14.—3, 21.

Nach dem Feste verläßt Jesus Jerusalem und hält sich einige Zeit mit seinen Jüngern in der jüdischen Landschaft auf; seine Taufe erweckt einen Streit zwischen den Jüngern Joh. des

Täufers, welcher bei Salem tauft, und einem Juden, worauf der Täufer wieder Zeugniß von Jesu als dem Messias ablegt und sein Verhältniß zu ihm erklärt; 3, 21.—36. Die ungünstige Stimmung der Pharisäer gegen ihn veranlaßt nun Jesum, mit seinen Jüngern Judäa zu verlassen und wieder die Reise nach Galiläa anzutreten; er nimmt den Weg durch Samarien und kommt nach Sichem; in der Nähe der Stadt, am Jakobsbrunnen, knüpft er eine Unterredung mit einer samaritanischen Frau an, offenbart derselben seine messianische Würde und findet während eines zweitägigen Aufenthaltes in Sichem bei vielen Anwohnern Glauben; 4, 1.—43. In Galiläa angekommen, findet er gute Aufnahme, weil viele Galiläer am Pascha zu Jerusalem seine Thaten sahen; er begibt sich wieder nach Kana und verrichtet da ein zweites Wunder, eine Krankenheilung in die Ferne. Bald nachher tritt er die zweite Reise nach Jerusalem an, um bei einem Feste, Purim (s. den Comment.), anwesend zu sein; 4, 43.—5, 1.

Aus diesem zweiten Aufenthalte zu Jerusalem wird die Heilung eines Kranken am Teiche Bethesda erzählt; daran knüpft sich ein Vortrag des Herrn; sowohl seine That, die er an einem Sabbath verrichtet, als auch seine Rechtfertigung wegen angeschuldigter Sabbathsverletzung, nähren den Haß der Synedristen; man denkt schon daran, ihn zu tödten; 5, 1.—47.

Jesus hält es unter diesen Umständen nicht für räthlich, sich länger in Judäa aufzuhalten, um etwa am nächsten Pascha Jerusalem wieder zu besuchen. Er reiset wieder nach Galiläa, heilt da Kranke und erregt große Aufmerksamkeit bei dem Volke, so daß es in großer Menge seinen Schritten folgt. Jenseits des galiläischen See's werden fünftausend Menschen wunderbar gespeiset, was den Erfolg hat, daß sie ihn als den Messiaskönig ausrufen wollen. Jesus entzieht sich der Menge, erscheint den Jüngern, welche nach Kapernaum fahren, wandelnd auf dem See. In Kapernaum hält er vor dem Volke, welches ihn aufgesucht, einen Lehrvortrag, der sich an die wunderbare Speisung anknüpft. Viele der Zuhörer nehmen an diesem Vortrage Anstoß und verlassen Jesum; die auserwählten Jünger haben aber bereits die Gewißheit, daß das Heil nur bei ihm zu finden ist. Dies geschah um die Zeit des Pascha; 6, 1.—72. (Zweites Pascha).

Jesus hält sich über dieses Pascha und bis zum Laubhüttenfeste in Galiläa auf; jetzt reist er wieder zum Besuche des

letztern, zum dritten Male, in die heilige Stadt; 7, 1.—10. Die Vorsicht räth dem Herrn, insgeheim dahin zu reisen und erst um die Mitte des Festes öffentlich im Tempel aufzutreten. Der Haß der Synedristen hat unterdessen zugenommen und es ist auch dem Volke bekannt geworden, daß jene Jesu nach dem Leben streben. Es fallen am Feste vor seinem Auftreten verschiedene Urtheile über seinen Charakter; die fremden Festbesucher sind günstig für ihn gestimmt, von anderer Seite wird er als ein Volksaufwiegler verschrien, es ist aber schon gefährlich, sich offen für ihn auszusprechen; 10.—14. Jesus erscheint nun im Tempel und erregt durch seine Vorträge Bewunderung bei den Hörenden; die Synedristen wollen ihn deßhalb festnehmen lassen, aber die ausgeschickten Diener wagen es nicht, Hand an ihn zu legen; 14.—47. Im Synedrium erhebt sich jetzt eine Opposition gegen den blinden Verfolgungseifer der Mehrheit; Nikodemus verlangt ein rechtliches Verfahren in Ansehung Jesu, erbittert aber dadurch die bösartigen Gemüther nur noch mehr; die Gefahr für Jesu ist schon so groß, daß er außerhalb Jerusalem übernachten muß; 47.—8, 1. Nach dem Feste hält sich Jesus noch in Jerusalem auf; die Pharisäer versuchen am ersten Tage nach demselben durch eine Gesetzesfrage in Bezug auf eine Ehebrecherin ihn zu fangen; 8, 1.—11.; Jesus straft aber ihr Gewissen und lehrt wieder im Tempel; die ihm feindliche Parthei der Juden wird durch seinen Vortrag so sehr aufgeregt, daß sie ihn steinigen wollen; 11.—59. Jesus entfernt sich darauf aus dem Tempel und trifft auf dem Wege einen Blindgebornen, welchen er heilt. Es folgt eine gerichtliche Untersuchung, weil die Heilung am Sabbath geschah; einige Synedristen sprechen sich zu Gunsten Jesu aus, aber die Mehrzahl der Bösartigen behauptet die Oberhand; diese werden durch das unbefangene Gemüth des Geheilten beschämt, aber auch heftig aufgereizt; 9, 1.—41. Es will ihnen nicht gelingen, einen probablen Grund zu finden, um Jesum von Rechtswegen vernichten zu können; aber dies unterdrückt ihren Verfolgungseifer nicht, vielmehr wird er immer nur gesteigert. Aus dem diesmaligen Aufenthalte des Herrn in Jerusalem theilt der Evangelist noch einen Redevortrag mit, welcher sich an die Verhandlungen über die Heilung des Blinden anschließt; 10, 1.—22.

Am Feste der Tempelweihe erscheint Jesus wieder zu

Jerusalem; er tritt wieder lehrend im Tempel auf und reizt den Haß seiner Gegner dadurch, daß er sich für Eins mit dem Vater erklärt, aufs höchste; sie wollen ihn wieder steinigen; 10, 22.—40.

Er begibt sich nun zu seiner Sicherheit in die einsame Gegend jenseits des Jordans, wo Johannes zuerst taufte; hier findet er bei den Leuten, welche den Täufer früher gehört, aufrichtigen Glauben; 40.—42. Nach einem längern Aufenthalte im Ostlande ruft ihn der Tod seines Freundes Lazarus wieder nach Judäa; er kommt mit seinen Jüngern nach Bethanien und erweckt den gestorbenen Freund aus dem Grabe; 11, 1.—45. Dieses Wunder macht ein außerordentliches Aufsehen; in Jerusalem wird auf die Anzeige dieses Vorganges der hohe Rath versammelt, man erklärt das Vaterland in Gefahr und der Hohpriester Kaiaphas macht den Vorschlag, Jesum dem Gemeinwohle zu opfern; die Mordgedanken der feindseligen Parthei gehen in einen förmlichen Beschluß über; 45.—53. Jesus entzieht sich aber den Blicken seiner Feinde noch auf einige Zeit, indem er sich von Bethanien hinweg nach dem einsamen Städchen Ephraim begibt, V. 54.

Es ist nun das Pascha nahe (Drittes Pascha), an welchem das Schicksal Jesu sich entscheiden sollte; vom hohen Rathe aus ist der Befehl ergangen, daß er ergriffen werde, sobald er erscheine; 54.—56. Sechs Tage vor dem Pascha kommt Jesus nach Bethanien bei Jerusalem, nimmt daselbst ein Mahl ein, und wird von Maria gesalbt; 12, 1.—8. Das Volk in Jerusalem erhält Kunde von der Anwesenheit Jesu in Bethanien und begibt sich in großer Anzahl dahin. Weil Lazarus, der lebendige Zeuge der Macht Jesu, seine Bekenner mehrt, so beschließen die Judenobern auch den Tod des Lazarus; 9.—11. Am folgenden Tage hält Jesus seinen feierlichen Einzug in Jerusalem; 11.—19. Die begeisterte Theilnahme des Volkes verzögert die Absichten des Synedriums, sein Befehl kann nicht öffentlich vollzogen werden. Von den Vorgängen bis zum letzten Abende vor dem Leiden Jesu berichtet der Evangelist nur noch einen Vortrag im Tempel, zu welchem Jesus durch das Verlangen einiger Griechen, ihn zu sehen, veranlaßt wird; 20.—36. Der Evangelist schließt die Geschichte des öffentlichen Lebens Jesu nun mit einer Betrachtung über den Erfolg seiner Wirksamkeit; 36.—50. Hier endet der erste Haupttheil des Evangeliums.

Der zweite Hauptheil K. 13.—21. stellt Jesum im Kreise

seiner Jünger am Abende vor seinem Leiden dar und enthält die Geschichte seines Leidens, Todes und Auferstehung.

Nach dem Ostermahle verrichtet Jesus die symbolische Fußwaschung und erklärt darauf ihre Bedeutung; 13, 1.—21.; er bezeichnet seinen Verräther, der sich dann entfernt, um seinen Herrn in die Gewalt der Juden zu überliefern; 21.—31. Nach seiner Entfernung öffnet sich sein Herz und er hält die Abschiedsreden an seine Jünger, welche er mit einem Abschiedsgebete beschließt; 31.—17, 26.

Es folgt nun die Gefangennehmung Jesu in Gethsemane, wohin er sich nach dem Mahle begeben hatte, das Verhör vor dem Hohenpriester und die Verleugnung des Petrus; 18, 1.—27.; das Verhör vor Pilatus, der ihn losgeben will, aber endlich, durch die Drohungen der Juden bewogen, ihn zur Kreuzigung überliefert; 28. — 19, 17.; Kreuzigung, Tod und Begräbniß; 17.—42. Nach seiner Auferstehung erscheint Jesus der Maria Magdalena, den versammelten Jüngern, später diesen noch einmal, als auch Thomas in ihrer Mitte war, der das erstemal fehlte; 20, 1.—30.; Schluß des Evang.; 30.—31. Im Anhangskapitel wird eine dritte Erscheinung Jesu vor den Jüngern berichtet; die Absicht des Anhanges liegt in V. 23., das Vorausgehende ist nur die historische Einleitung. Dies sind die Hauptzüge der Geschichte des vierten Evangeliums.

Vergleicht man das vierte Evang. mit dem synoptischen, so findet man eine größere Verschiedenheit, als Uebereinstimmung.

Was den historischen Stoff anbelangt, so wird außer der Leidensgeschichte beiderseits nur Weniges gemeinsam erzählt: der Vorgang bei der Taufe Jesu, bei Johannes, wie er später von dem Täufer erwähnt wird 1, 31 ff., vgl. Matth. 3, 16 f.; die Speisung der Fünftausende Joh. 6, 1.—5., vgl. Matth. 14, 13.—21. parall.; das Wandeln auf dem See Joh. 6, 16.—21., vgl. Matth. 14, 22.—34. parall.; das Mahl in Bethanien und die Salbung Joh. 12, 1.—8., vgl. Matth. 26, 6.—13. parall.; der Einzug in Jerusalem Joh. 12, 9.—19., vgl. Matth. 21, 1.—11. parall.; hierher gehört auch die Voraussagung der Verleugnung Petri Joh. 13, 36.—38., vgl. Matth. 26, 33.—35.; die Bezeichnung des Verräthers beim letzten Mahle Joh. 13, 21.—30., vgl. Matth. 26, 20.—26. Es fehlt im vierten Evang. ein Theil der messianische Vorgeschichte, Matth. 1.—4, 11. Mark.

1, 1.—13. Luk. 1.—4, 13.; dagegen beginnt das öffentliche Leben Jesu bei Johannes viel früher als bei den Synoptt., es füllt einen Zeitraum vor der Gefangennehmung des Täufers aus, von welchem diese nichts wissen: Jesus reiset nach der Versuchung von Judäa nach Galiläa, sodann nach Jerusalem zum Pascha und später wieder nach Galiläa Joh. Kap. 1—4.; erst mit dieser zweiten Reise nach Galiläa beginnt die Geschichtserzählung der Synoptt. Matth. 4, 12. parall. Während nun die Synoptiker fast ausschließlich die galiläische Geschichte Jesu erzählen, so ist dagegen, wie oben schon bemerkt, der Blick des vierten Evangelisten vorzugsweise auf Judäa gerichtet; aus dem spätern Aufenthalte Jesu in Galiläa theilt er nur noch die zwei Wunder Kap. 6. mit. Im vierten Evang. ist die Geschichte des öffentlichen Lebens Jesu in genauer Abfolge der Begebenheiten und mit chronologischen Bestimmungen vorgetragen; bei den Synoptt. ist die richtige Aufeinanderfolge der Ereignisse nicht durchgängig festgehalten und das chronologische Element in den einzelnen Geschichtstheilen vernachlässiget; aber die Hauptbewegungen Jesu im vierten Evang. nach seiner zweiten Reise nach Galiläa treten wenigstens auch bei Lukas hervor; vgl. Luk. 7, 11. 17 ff. V. 36 ff. 9, 51. 13, 22. (s. d. Commentar). Es fehlt im vierten Evang. die Einsetzung des hl. Abendmahles, statt dessen wird die symbolische Fußwaschung erzählt 23, 1 ff.; vgl. Matth. 26, 26 ff. parall. Dazu kommen kleinere Abweichungen in den bezeichneten gemeinsamen Stücken und im letzten Abschnitte unseres Evang., welcher die Geschichte des Leidens, Sterbens und der Auferstehung gemeinsam mit den Synoptt. enthält.

Was das Didaktische betrifft, so hat das vierte Evang. einige Aussprüche Jesu fast wörtlich mit den Synoptt. gemeinsam: Joh. 12, 8., vgl. Matth. 26, 11. 1 Joh. 12, 25., vgl. Matth. 10, 39. Joh. 13, 16. u. 15, 20., vgl. Matth. 10, 24. Joh. 13, 20., vgl. Matth. 10, 40 u. a. Die übrigen Lehrtheile des Evang. sind nicht allein sein besonderes Eigenthum, sondern sie unterscheiden sich auch im Allgemeinen sowohl nach Inhalt, als Form der Darstellung sehr merklich von den Lehrbestandtheilen der Synoptiker. Die Vorträge des Herrn bei den letztern sind in Ansehung der Form meistens gnomologisch und parabolisch (Matth. 13, 34. Mark. 4, 33 f.); auch die längern Reden bestehen zum Theile aus an einander gereihten Sprüchen und

Sentenzen. Das vierte Evang. enthält dagegen zum größten Theile dialektisch entwickelnde Vorträge, die meistens dialogisch beginnen und durch die Einreden der Hörenden oder durch Zwischenvorfälle fortbewegt werden.

Was den Inhalt der Lehrbestandtheile anbelangt, so bezeichnet sich Jesus bei den Synoptt. fast nur nach seiner historischen Bedeutung einfach als den von seinem Volke erwarteten Messias, und auch von den Evangelisten ist Jesus nur nach seiner historischen Bedeutung aufgefaßt und erkannt; Matth. weiset öfters darauf hin, wie in dem Leben Jesu, seinen Verrichtungen und Schicksalen die Prophetien vom Messias in Erfüllung gegangen, wie er sich in allen Stücken als den verheißenen Messias bewahrheitet hat, vgl. 3, 6. 2, 6. 15. 18. 3, 3. 4, 14. 8, 17. 12, 17 ꝛc. Weniger spricht aber Jesus von seiner Person, als von seinem Werke; er verkündet das mit seiner Erscheinung eintretende neue Gottesreich, beschreibt sein Wesen, seine Verbreitung und Ausdehnung, die Bedingungen der Theilnahme, verbreitet sich über die mannigfaltigsten Gegenstände des religiösen und sittlichen Lebens, bekämpft die herrschenden Vorurtheile, Irrthümer und Mißbräuche ꝛc. Im vierten Evang. ist aber die Person Jesu das Grundthema seiner Reden, — diese aber nicht sowohl nach ihrer historischen Bedeutung, als nach ihrer höhern Natur und nach ihren metaphysischen Verhältnissen [1]). In den Reden Jesu, so wie in den Aussprüchen des Täufers und im eigenen Antheile des Evangelisten ist die christliche Wahrheit von ihrer metaphysischen Seite in einer höhern Anschauung mitgetheilt; das Evang. tritt nach diesem Charakter seiner didaktischen Bestandtheile den Schriften des Apostels Paulus zur Seite, welche die ethisch-historische Seite der christlichen Wahrheit in höherer Entwicklung darstellen; es enthält wie diese eine γνωσις, nur ist der Hauptinhalt derselben beiderseis verschieden [2]). Bei Paulus ist Jesus als der von den Propheten verkündete und nun historisch erschienene Weltheiland, σωτηρ, oder sein

---

1) Vgl. Frommann a. a. O. S. 57 ff.

2) Das Evang. wird wegen seinen höhern Anschauungen von Clemens v. Alex. das geistige genannt: *Τον μεντοι Ιωαννην εσχατον συνιδοντα, ὁτι τα σωματικα εν τοις ευαγγελιοις δεδηλωται· προτραπεντα ὑπο των γνωριμων, πνευματι θεοφορηθεντα, πνευματικον ποιησαι ευαγγελιον.*

Tod als das Hauptmoment seines Erlösungswerkes der Mittelpunkt der Gnosis; die Endpunkte sind die Ursünde des Geschlechts in Adam und die Vollendung des Reiches Gottes nach der Auferstehung der Todten; der allgemeine Ueberblick seiner ethisch-historischen Erkenntnisse ist in der Parallele von Adam und Christus Röm. 5, 12., den beiden Stammvätern des Geschlechtes, gegeben. Von Adam aus entwickelt sich das ungöttliche Leben, verbreitet sich Sünde und Tod über das ganze Geschlecht, Alle sind vermöge ihrer Abstammung von ihm und der aus ihrer verdorbenen Natur hervorgehenden eigenen Sündhaftigkeit nach dem Gesetze der Gerechtigkeit dem ewigen Verderben anheimgefallen; von Christus kommt Nachlaß der Sünden, Befreiung von dem strafenden Gerichte, Gerechtigkeit, Heiligkeit, Wiederherstellung des Urzustandes, unsterbliches Leben in Herrlichkeit und Seligkeit. Beide geschichtliche Entwicklungen des Geschlechtes in ihrem Anfange, Fortgange und Vollendung sind in dieser Gnosis allseitig und im pragmatischen Zusammenhange überschaut. Sie kann deßhalb bezeichnet werden als die zur klaren Anschauung erhobene ethische Geschichte des Geschlechtes in seiner Trennung und Wiedervereinigung mit Gott, — oder mit Rücksicht auf das göttliche Moment in seiner ethischen Geschichte als die Wissenschaft von den Rathschlüssen Gottes und ihrer historischen Verwirklichung, von den göttlichen Thaten und Instituten in ihrem pragmatischen Zusammenhange, vom Falle des Geschlechtes bis zur Vollendung des Reiches Gottes am Ende der Zeiten. Im vierten Evang. ist Jesus als vom Himmel stammender Gottessohn, Jesus nach seiner höhern Natur der Mittelpunkt der Gnosis. Während er bei Paulus vorzugsweise nach seinem Verhältnisse zu dem von den Propheten vorausverkündeten ewigen Erlösungsrathschlusse aufgefaßt und dargestellt wird, so findet man hier hauptsächlich darüber Aufschlüsse, was Jesus, der erschienene Messias, seinem Wesen nach ist; der Begriff des Messias ist in den Begriff des Gottessohnes ausgebildet. Die Gnosis in Ansehung der höhern Natur Jesu schließt zugleich sein Verhältniß zu Gott dem Vater in sich. Jesus stellt seiner menschlichen Erscheinung und Abkunft sein höheres Wesen und seine himmlische Abkunft entgegen; er stammt als Mensch von der Erde, aber seiner höhern Natur nach kommt er von oben und ist seinem Wesen nach Eins mit dem

Vater. Er ist von Ewigkeit und war von Ewigkeit im Besitze der göttlichen Herrlichkeit bei dem Vater; vom Himmel ist er herabgestiegen und wandelt als der Mensch gewordene Gottessohn auf der Erde. Auch in diesem Zustande ist er im Besitze der göttlichen Wesenheit und der göttlichen Eigenschaften; der Gottessohn ist durch sein Herabsteigen vom Himmel nicht aus seiner göttlichen Natur herausgetreten, er hat ein göttliches Erkennen, Wollen und göttliche Kraft. Aber seine göttliche Herrlichkeit ist in seiner menschlichen Erscheinung auf der Erde verhüllt und tritt nur in einzelnen Strahlen hervor; nur das geistige Auge erkennt seine innere Herrlichkeit aus den Offenbarungen in Wort und That. Der Mensch gewordene Gottessohn tritt aber wieder in die Herrlichkeit ein, welche er von Ewigkeit bei dem Vater hatte; seinem Herabsteigen folgt die Wiedererhebung, an welcher die menschliche Natur Theil nimmt, — die Inkarnation des Gottes sohnes und die Himmelfahrt sind die Hauptmomente in der metaphysisch-geschichtlichen Anschauung Jesu, welche in seiner höhern Natur gegründet sind. In seiner höhern Natur liegt auch sein metaphysisches Verhältniß zur Kreatur und insbesondere zum Menschengeschlechte. Er ist Leben an sich und dadurch auch Ursache des Lebens, so daß alles Leben in ihm seinen Grund hat, von ihm gesetzt ist und erhalten wird. Für das geistige Leben ist er erleuchtendes Princip, welches dem Geiste die Idee seines Lebens zur Anschauung bringt und die Verwirklichung derselben vermittelt. Das Leben in und nach der Idee ist allein wahres Leben; der Widerspruch mit Gott im kreatürlichen Denken und Wollen, so wie der ganze Zustand der Kreatur, der in diesem Widerspruche liegt und aus ihm kommt, ist Lüge und Tod. Die Lüge, der Widerspruch im Denken und Wollen mit Gott kommt vom Satan, welcher sie zuerst gesetzt hat, dessen Wesen selbst Lüge ist, Widerspruch mit sich selbst und mit Gott, der die Lüge in das Menschengeschlecht einzuführen und dadurch das Reich des Todes zu begründen und auszubreiten bemüht ist. Das Menschengeschlecht in seinem natürlichen Zustande ist im Allgemeinen der Lüge und dem Tode anheimgefallen; Christus ist aber als ein Licht in die Welt gekommen, um es wieder zu seiner Idee zurückzuführen, um, als die göttliche Wahrheit, Wahrheit und wahres Leben im Menschengeschlechte wieder zu begründen und dadurch das Reich des Satans zu stürzen. Wer ihn

hört, die Verbindung und Gemeinschaft mit ihm sucht, — wer an ihn glaubt, — hat das wahre Leben, sein Zustand ist ein neuer, er ist aus dem Tode in das Leben übergegangen. Christus bleibt immer im Geschlechte, um das neue Leben immerfort zu begründen; sein Geist, der Geist des Vaters, der hl. Geist, ist nach seiner Erhöhung das Princip des neuen Lebens, das innerlich wirkt erleuchtend und kräftigend. Weil Christus gekommen ist, das wahre Leben im Geschlechte wieder herzustellen, und es bei seiner Erscheinung von den Menschen abhängt, ob sie im Tode verharren oder das wahre Leben sich aneignen wollen, so ist seine Erscheinung auch ein Gericht, es vollzieht sich faktisch mit seiner Erscheinung eine Scheidung zwischen Leben und Tod, so wie er diese auch als Richter ausspricht. Seine Erscheinung ist in Rücksicht auf die Gläubigen der Sturz des Reiches Satans, sie ist aber für die Ungläubigen ein verdammendes Gericht. Die Aufnahme Christi im Menschengeschlechte und der ganze neue Zustand, welcher aus seiner Aufnahme sich entwickelt, ist seine Verherrlichung und die Verherrlichung des Vaters in der Kreatur.

Die in den Reden und Lehraussprüchen des Herrn liegende Gnosis hat sich der Evangelist zu seinem Eigenthum gemacht und sie unter Vermittlung der Anschauung der Persönlichkeit und Wirsamkeit Jesu, auf dem Wege der Contemplation und Spekulation, formell noch weiter entwickelt, wie der Prolog des Evang. kund gibt. Während aber im Geiste des Evangelisten die christliche Wahrheit vorzugsweise von ihrer metaphysischen Seite zur höheren Erkenntniß durchgebildet wurde, so ist ihm doch auch die ethisch-historische Gnosis nicht fremd, so wie anderseits auch Paulus tief in das Metaphysische des Christenthums eingedrungen ist; die Entgegenstellung kann nur nach dem vorherrschenden Inhalte der beiderseitigen Gnosis Statt finden [1]).

§. 4. Der Verfasser.

Der Verfasser des vierten Evang. ist der kirchlichen Ueber-

---

1) Vgl. Lücke Comment. (3. Aufl.) I. S. 201 ff. Staudenmaier Ueber den Ursprung der spekulativen Theologie, im ersten Bande seiner Schrift: Joh. Scotus Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit. S. 213 ff. Dessen Einleitung in die christliche Dogmatik in der Freib. Zeitschrift für Theologie. V. Bd. 1. H. S. 106 f.

lieferung zufolge der Apostel Johannes, dessen Lebensumstände und Charakter nun darzustellen sind. Vor Allem muß aber das Evang. selbst als Quelle der persönlichen Geschichte dieses Apostels festgestellt werden, da man ihm jüngst diese Bedeutung zu nehmen versuchte; dies ist um so nothwendiger, als damit die Frage nach der Johanneischen Abfassung dieser Schrift aufs innigste zusammenhängt. Der Apostel Johannes ist nirgends mit Namen eingeführt; nur sind im Anhangskapitel V. 2. neben namentlich angeführte Jünger „die Söhne des Zebedäus" gestellt. Nach der gewöhnlichen auf die Tradition gestützten Ansicht ist aber Johannes unter dem *αλλος μαθητης, ὁν ηγαπα ὁ Ιησους* (13, 23. 18, 15. 19, 26. 35. 20, 2.; 21, 20.) zu verstehen, welcher, indem er selbst das Evang. verfaßte, aus Bescheidenheit seinen Namen verschwiegen habe. Dagegen wurde jüngst von Lützelberger [1]) behauptet und der Beweis versucht, daß außer dem Anhangskapitel, welches als Zusatz einer zweiten Hand angesehen wird, der Apostel Johannes im Evang. gar nicht vorkomme, daß der ungenannte *μαθητης* K. 13. und in den ff. Kapp. nicht Johannes, sondern der Apostel Andreas sei, während Schweizer [2]) es wenigstens bezweifelt und für eine nicht beweisbare Sache erklärt, daß an den bezeichneten Stellen der Apostel Johannes gemeint sei. Die Annahme, daß der *αλλος μαθητης* Andreas heiße, machte es nothwendig, den 1, 35.—41. Ungenannten von dem spätern *αλλος μαθητης* zu trennen, weil jener neben Andreas gestellt ist, und man wollte in demselben den Apostel Thomas erkennen [3]). Die Identität des *αλλος μαθητης* mit Andreas soll daraus erhellen: daß Andreas in den 12 ersten Kapp. mehrmals mit Auszeichnung hervortritt, aber von K. 13. an namentlich nicht mehr vorkommt, daß niemals Andreas und der „andere Jünger" zusammen auftreten, sondern, sobald dieser erscheint, der andere verschwunden ist, wie, so lange Andreas genannt ist, der „andere Jünger" nicht erscheint. Nachdem Andreas in der ersten Hälfte des Evang. beim Namen genannt und mit Auszeichnung hervorgehoben worden sei, so habe der Evan-

---

1) Die kirchliche Tradition über den Apostel Johannes und seine Schriften in ihrer Grundlosigkeit nachgewiesen. Leipzig. 1840. S. 199 ff.

2) a. a. O. S. 235 ff.

3) Lützelberger a. a. O. S. 204.

gelist von dem bekannten Jünger mit solchen Prädikaten und unter solchen Umständen, welche unverkennbar auf ihn zurückweisen, ohne Gefahr eines Mißverständnisses sprechen können. — Allein es ist unrichtig, daß Andreas anfangs in der Weise ausgezeichnet erscheint, daß man, wenn später ein Ungenannter, welcher vom Herrn besonders geliebt ist, eingeführt wird, sogleich an diesen zu denken veranlaßt ist. Er kommt bis zu K. 13. dreimal vor; ebenso aber auch Philippus (1, 45.—49. 6, 5—7. 12, 21.—22.), welcher zudem dem Herrn so nahe steht, als Andreas; 6, 5. wendet sich der Herr sogar zuerst an Philippus und Andreas spricht V. 8. erst, nachdem jener ihm geantwortet; 12, 21.—22. erscheinen Philippus und Andreas gleichmäßig in der Umgebung des Herrn. Man könnte also, wenn man den Ungenannten in einem namentlich eingeführten Apostel suchen sollte, mit Rücksicht auf die Bedeutsamkeit, mit welcher Philippus und Andreas auftreten, ebensowohl an den erstern, als an den letztern denken. Zwar wird Philippus einmal bald nach dem Ungenannten redend eingeführt, s. 13, 23. u. 14, 8.; doch geschieht dies nicht so unmittelbar oder mit solchen Merkmalen, daß man durch diese Stellen allein genöthigt wäre, die Personen zu trennen. Allein die Bezeichnung des Ungenannten mit der Formel: *ὃν ηγαπα ὁ κυριος*, welche ein ganz besonders inniges Verhältniß ausspricht, paßt nach dem, was von Andreas und Philippus in unserem Evang. berichtet wird, weder genau auf den einen, noch auf den andern; dagegen paßt sie nach den synoptt. Evangg. sehr gut auf den Apostel Johannes, welcher dort mit seinem Bruder Jakobus und mit Petrus immer in einem besonders innigen und vertrauensvollen Verhältnisse mit dem Herrn erscheint. Daß niemals Andreas und der *αλλος μαθητης* neben einander auftreten, wäre nur wahr, wenn sich der ungenannte Schüler 1, 41. von der Person des später vorkommenden ungenannten Jüngers trennen ließe, was nicht geschehen kann. Daß jener mit dem Apostel Thomas Eine Person sei, ist schon darum zu verwerfen, weil es unwahrscheinlich ist, daß ein Jünger zuerst namenlos eingeführt und ohne erklärende Zurückweisung erst später benannt werde; umgekehrt wäre begreiflich, daß der Schriftsteller von einem schon beim Namen bekannten Jünger später ohne Namensbezeichnung mit hinlänglich charakteristischen Merkmalen spräche, so wie man dies in Rücksicht auf

Andreas angenommen hat. Indem hier gleich zu Anfange des Evang. der Name eines Jüngers verschwiegen wird, und zwar unter höchst wichtigen Umständen, da ja hier das erste Zusammentreffen dieses Jüngers und des Andreas mit Jesu berichtet wird, so muß man es, wenn man auch nur diese Stelle ansieht, sogleich für wahrscheinlich halten, daß der Verfasser diesen Jünger überhaupt nicht namentlich bezeichnen will, und wenn nun später wieder mehrmals ein ungenannter Jünger vorkommt, so sieht man sich genöthiget, die Identität der Person anzuerkennen, so daß also der Jünger 1, 41. nicht Thomas sein kann, welcher mit Namen auftritt, und der später eingeführte Ungenannte auch nicht Andreas, weil er dieselbe Person mit dem zuerst Ungenannten ist, welchem Andreas zur Seite steht. Die Vergleichung der Synoptt. macht es aber, wie bemerkt wurde, ohne Berücksichtigung der Tradition höchst wahrscheinlich, daß der Ungenannte der Apostel Johannes ist, und bei dieser Wahrscheinlichkeit aus den evangelischen Berichten muß derselben vollgültiges Ansehen zuerkannt werden.

Der Apostel Johannes war nach den evangelischen Berichten ein Sohn des Fischers Zebedäus (Matth. 4, 21. 10, 3. Mark. 1, 19. 20.), der am galiläischen See wohnte, in Kapernaum oder Bethsaida, und der Salome (Matth. 27, 56. vgl. mit Mark. 15, 40. 16, 1.), ein Bruder des Apostels Jakobus, des ältern (Matth. 4, 21. Mark. 1, 19.), wahrscheinlich sein jüngerer Bruder, da Jakobus gewöhnlich zuerst genannt wird (s. d. aa. St St.). Man schließt mit Recht aus mehrern Umständen, daß die Familie des Zebedäus zu den ziemlich wohlhabenden galiläischen Fischerfamilien gehörte; es hatte nämlich Zebedäus Miethleute in seinem Dienste (Mark. 1, 20.), und Salome, welche später Jesum mit andern galiläischen Frauen begleitete (Matth. 27, 55. 56. Mark. 15, 40. 41.), war im Stande, den Herrn aus eigenem Vermögen zu unterstützen (Luk. 8, 3.) und nach seinem Tode Spezereien zur Bestattung seines Leichnams zu kaufen; Johannes aber nahm nach dem Tode des Herrn die Mutter desselben zu sich in seine eigene Wohnung (εις τα ιδια Joh. 19, 27.). Der fromme Sinn der Salome, welcher gewiß auch ihrem Manne Zebedäus eigen war, gibt uns die Gewißheit, daß Johannes mit seinem Bruder Jakobus eine sorg-

fältige religiöse Jugenderziehung genossen hat, daß namentlich die messianischen Hoffnungen, welche die frommen Juden mit Sehnsucht nach ihrer Erfüllung hegten, von der zartesten Jugend an ihren Gemüthern eingeprägt wurden. Johannes erhielt aber keine höhere Schulbildung, ist nicht zu den Füßen eines Rabbi gesessen (Apg. 4, 13.), wie Paulus; er schien nur zu dem einfachen Gewerbe seines Vaters bestimmt zu sein, auf welches er sich mit seinem Bruder anfangs verlegte (Matth. 4, 21. Mark. 1, 19. 20.). Als der Täufer in der Jordangegend das nahe Himmelreich verkündete, kam auch Johannes mit mehrern Landsleuten zu ihm, sei es, daß eine Festreise sie nach Judäa führte, oder daß der Ruf von dem Vorläufer des Messias sich bald bis Galiläa verbreitete und fromme Seelen zu ihm hinzog. Diese Reise war der Weg, der ihn nun einer höhern Bestimmung näher bringen sollte. Johannes kam, wie es scheint (vgl. Joh. 1, 28 ff.) erst nach der Taufe Jesu zum Täufer, als dessen Schüler er sofort bei ihm verweilte, bis er und Andreas von ihm auf Jesum, als den erschienenen Messias hingewiesen wurden (Joh. 1, 35.). Beide werden noch an demselben Tage von Jesu selbst über seine Person unterrichtet und schließen sich in freudiger Gewißheit, den Messias in ihm gefunden zu haben, als seine ersten Schüler an ihn an (Joh. 1, 37.—41.). Diese beiden Jünger, so wie die übrigen Galiläer, welche sogleich darauf sich denselben gläubig anreihten (Joh. 1, 41.—52.), wurden aber jetzt vom Herrn noch nicht zum Apostolate berufen; sie sollten vorerst in wiederholtem Umgange mit ihm und dann wieder sich selbst überlassen durch eigene Pflege des in ihr Inneres gefallenen Lichtes zur apostolischen Berufung sich vorbereiten. Johannes und die übrigen ersten Schüler begleiten nun den Herrn nach Galiläa, ihrer Heimath, sind Zeugen seines ersten Wunders zu Kana, in welchem er seine höhere Würde zu manifestiren anfing, kehrten aber wahrscheinlich dann wieder zu ihrem Gewerbe zurück (Joh. 2, 1.—12.). Am ersten Osterfeste der öffentlichen Wirksamkeit des Herrn sind wieder Jünger um ihn, unter welchem sich ohne Zweifel Johannes, wahrscheinlich auch andere der ersten Schüler befinden (Joh. 2, 13.—25.); vermuthlich haben sie die Reise nach Jerusalem mit ihm gemacht und waren sodann am Feste beständig als seine Vertrauten an seiner Seite, wenigstens scheint Johannes in der Nacht bei ihm gewesen zu sein, in welcher Nikodemus den Herrn

besuchte und eine Unterredung mit ihm hielt (Joh. 3, 1—22.). Bei der folgenden Wanderung des Herrn in der Landschaft Judäa und bei seiner Rückkehr nach Galiläa durch Samarien, wo er mit einer Frau aus Süchar (Sichem) am Jakobsbrunnen sich in eine Unterredung einließ und dann die Bewohner dieser Stadt während eines zweitägigen Aufenthaltes mit seiner Lehre beglückte (Joh. 3, 22.—4, 42.), scheint Johannes noch immer in seiner Umgebung zu sein; aber einige Zeit später, als Jesus in der Landschaft Galiläa lehrend umherwandelt, finden wir ihn mit seinem Bruder Jakobus, sowie das Brüderpaar Simon und Andreas wieder bei ihrem Fischergeschäfte am galiläischen See, und jetzt erst ergeht an diese Jünger die apostolische Berufung des Herrn mit den Worten: *δευτε οπισω μου, και ποιησω ὑμας ἁλιεις των ανθρωπων* (Matth. 4, 19. Mark. 1, 19. 20.). Von nun an ist er nicht mehr von der Seite seines Meisters gewichen und wurde von ihm, wie bereits oben angedeutet, mit seinem Bruder Jakobus und Simon Petrus eines ganz besondern Vertrauens gewürdigt; diese Jünger sind Zeugen einiger Vorgänge, bei welchen die übrigen Jünger nicht beigezogen wurden; nur sie waren zugegen bei der Wiederbelebung der Tochter des Jairus (Mark. 5, 37 ff.), bei der Verklärung des Herrn auf dem Berge in Galiläa (Matth. 17, 1 ff.) und bei seinem Seelenleiden in Gethsemane (Matth. 26, 37 ff. Mark. 14, 13 ff.). Johannes ist aber, wenn er unter dem ungenannten Jünger im vierten Evang. zu verstehen ist, auch unter diesen dreien besonders ausgezeichnet; er ist unter den vertrauten Jüngern des Herrn der vertrauteste, sein mit Vorzug geliebter Freund, der beim letzten Mahle in seinem Schooße lag (Joh. 13, 23.) und dem der Herr sterbend noch seine Mutter zur Pflege empfahl. Seine eigene Mutter hatte sich, wahrscheinlich nach erfolgtem Tode des Zebedäus, dem Dienste des Herrn gewidmet, und war bei seinem Leiden und Tode in Jerusalem (Matth. 27, 56. Mark. 15, 40.); sie wollte ihm nach seiner Grablegung mit andern galiläischen Frauen noch die letzte Ehre erweisen, seinen Leichnam einzubalsamiren (Mark. 16, 1. Luk. 24, 1.). Nach der Auferstehung Christi scheint sich Johannes mit der Mutter des Herrn und seiner eigenen Mutter nach Galiläa, in seine Heimath, zurückgezogen zu haben (Joh. 19, 27. 21, 2.). Aber wir finden ihn vor der Himmelfahrt Jesu wieder in Jerusalem im Kreise der

Jünger, welche vom Herrn den Auftrag erhielten, Jerusalem nicht mehr zu verlassen, bevor die Verheißung der Geistestaufe in Erfüllung gegangen wäre (Apg. 1, 4 ff.). Er ist mit den übrigen Jüngern Zeuge der Himmelfahrt Christi, auf welche am Pfingstfeste die Ausgießung des heil. Geistes über sie erfolgte (Apg. 1, 9. 2, 1 ff.). Nachher war er in Jerusalem mit Petrus für die Sache des Christenthums eifrigst thätig (Apg. 3, 1 ff. 4, 1 ff.); nach dem Tode des Stephanus wurde er mit Petrus nach Samaria geschickt, wo das Christenthum Wurzel gefaßt hatte, aber nachdem er in dieser Stadt und in den Flecken Samariens nur kurze Zeit lehrend zugebracht hatte, kehrte er wieder nach Jerusalem zurück (Apg. 8, 14—25.).

Aus seiner spätern Geschichte gibt das N. T. nur noch die Nachricht, daß er zur Zeit des Apostelconcils (53 n. Chr.) sich in Jerusalem befand und mit Petrus und Jakobus, dem jüngern, in der Jerusalemischen Gemeinde als Lehrer in großem Ansehen stand (Gal. 2, 9.). Aus Apg. 21, 18. läßt sich aber folgern, daß Johannes bei der letzten Ankunft des Apostel Paulus in Jerusalem (60 n. Chr.) seinen Aufenthalt daselbst schon aufgegeben hatte. Ob er nach seiner Mission nach Samaria bis zum Apostelconcil beständig in Jerusalem geblieben sei und wie lange er sich nachher daselbst aufgehalten habe, darüber gibt das N. T. keine Aufschlüsse; auch die Tradition bietet keine zuverlässigen Nachrichten dar [1]). Es läßt sich ferner nicht bestimmen, wohin sich Johannes, als er Jerusalem auf immer verließ, zuerst begeben habe. Ephesus kann er nicht sogleich zu seinem Aufenhaltsorte gewählt haben, weil Paulus in seiner Rede zu Milet an die dahin berufenen Ephesinischen Presbyter (Apg. 20, 17 ff.) seiner nicht gedenkt und die Rede gar nicht damit vereinbar ist, daß ein Apostel in ihrer Mitte verweilte; auch die von Paulus während seiner ersten römischen Gefangenschaft nach Kleinasien gesandten Briefe weisen noch keine Spur von der Anwesenheit des Johannes in jenen Gegenden auf. Daß er aber später in Ephesus seinen Wohnsitz aufgeschlagen habe, wird von den Alten als Thatsache bezeichnet. Irenäus [2]),

---

1) S. die unsichern Ueberlieferungen bei *Nicephorus* H. E. l. II. c. 42. *Euseb.* H. E. l. III. c. 11.

2) Adv. Haeres. III. 3 (bei Euseb. H. E. III. 23.): *Αλλα και ἡ εν Εφεσῳ εκκλησια ὑπο Παυλου μεν τεθεμελιωμένη, Ιωαννου δε παραμειναντος*

Clemens von Alexandr. [1]), Polykrates [2]), Eusebius [3]) u. A. treten hierin als Zeugen auf. Nach ihren Nachrichten hat er daselbst bis in die Tage Trajans gelebt und von da aus eine ausgebreitete Wirksamkeit über ganz Kleinasien entwickelt, Kirchen gegründet, Bischöfe eingesetzt und die Aufsicht über die kleinasiatischen Gemeinden und ihre Vorsteher geführt, was auch aus den sieben Briefen in der Apokalypse (K. 1.–3.) hervorgeht. Das Zeugniß des Irenäus hat darum besondere Bedeutung, weil er sich selbst darauf beruft, von Polykarpus, als einem Schüler des Apostels Johannes, über diesen mündliche Mittheilungen erhalten zu haben [4]).

Allein die Kritik hat die Aussage des Irenäus angefochten, hat seinem Zeugnisse für den Aufenthalt des Apostels in Ephesus die angegebene historische Unterlage entziehen und zugleich die ganze Tradition über dessen Leben in Kleinasien in grundlose Sagen auflösen wollen [5]). Irenäus soll sich in seinen Erinnerungen täuschen, anderswoher ihm über Johannes zugekommene Nachrichten irrthümlich an Polykarpus knüpfen; die Möglichkeit einer Täuschung lasse sich darum annehmen, weil er nach

---

αυτοις μεχρι των Τραϊανου χρονων, μαρτυς αληθης εστι της των αποστολων παραδοσεως. Vgl. **III. 1. II. 22. λ.**

1) Quis dives salv. c. 42 (bei Euseb. H. E. III. 23.): *Επειδη γαρ του τυραννου τελευτησαντος απο της Πατμου της νησου μετηλθεν εις την Εφεσον, απηει παρακαλουμενος και επι τα πλησιοχωρα των εθνων, ὅπου μεν επισκοπους καταστησων, ὅπου δε ὅλας εκκλησιας ἁρμοσων κ. τ. λ.*

2) Bei Euseb. H. E. V. 24: *Ετι δε και Ιωαννης, ὁ επι το στηθος του κυριου αναπεσων, ὃς εγενηθη ἱερευς το πεταλον πεφορηκως, και μαρτυς και διδασκαλος· οὗτος εν Εφεσῳ κεκοιμηται.*

3) A. a. O. und H. E. III. 1. und 31. V. 8.

4) Epistola ad Florinum (bei Euseb. V. 20.): *ειδον γαρ σε, παις ων ετι, εν τῃ κατω Ασιᾳ παρα τῳ Πολυκαρπῳ... μαλλον γαρ τα τοτε διαμνημονευω των εναγχος γινομενων... ὡστε με δυνασθαι ειπειν και τον τοπον εν ᾧ καθεζομενος διελεγετο ὁ μακαριος Πολυκαρπος, και τας προοδους αυτου, και τας εισοδους, και τον χαρακτηρα του βιου, και την του σωματος ιδεαν, και τας διαλεξεις, ἃς εποιειτο προς το πληθος, και την μετα Ιωαννου συναναστροφην ὡς απηγγελλε, και την μετα των λοιπων των ἑωρακοτων τον κυριον, και ὡς απεμνημονευε τους λογους αυτων*

Vergl. *Iren.* **adv. Haeres. III. 3.**

5) Lützelberger a. a. O. S. 39 ff. und sein Recensent in der (Hallischen) allgemeinen Literaturzeitg. 1840. Nr. 134—137. Vgl. Der Evangelist Johannes und seine Ausleger vor dem jüngsten Gericht (von Vogel). 1801—1804. 2 Thle.

seinen eigenen Worten den greisen Lehrer nur in seiner frühen Jugend gesehen und gehört hat [1]); es müsse aber ein Irrthum angenommen werden, da aus Gal. 2, 6. hervorgehe, daß zur Zeit der Abfassung dieses Briefes, um d. J. 57., der Apostel schon todt war und Polykarpus selbst, auf den sich Irenäus berufst, bei genauerer Untersuchung als Zeuge gegen den Aufenthalt des Johannes in Kleinasien auftrete, ebenso Ignatius und Papias; denn alle drei Väter hätten nach den deutlichsten Anzeigen in ihren Schriften den Apostel Johannes persönlich nicht gekannt und von einem Aufenthalte desselben in Ephesus nichts gewußt, woraus folge, daß er sich auch nicht daselbst aufgehalten habe.

Ließe sich aus den Worten Pauli im Galaterbriefe auf den damals schon erfolgten Tod des Johannes schließen, dann müßte man allerdings die Tradition über den Lieblingsjünger ohne weitere Prüfung in das Gebiet der unhistorischen Sagen versetzen. Doch wie sehr ist die Deutung der bezeichneten Stelle mißlungen! — Paulus schreibt in Bezug auf Jakobus, Kephas und Johannes, welche als Säulen der Kirche galten: *Απο δε των δοκουντων ειναι τι, ὁποιοι ποτε ησαν, ουδεν μοι διαφερει· προσωπον θεος ανθρωπου ου λαμβανει· εμοι γαρ οἱ δοκουντες ουδεν προσανεθεντο.* Der Ausdruck: *ὁποιοι ποτε ησαν* soll darauf hinweisen, daß als Paulus schrieb, nicht mehr alle drei am Leben waren; Petrus und Jakobus lebten aber damals noch, und so müsse man also den Apostel Johannes todt denken. — Warum wurde aber aus dem Präsens in den Ausdrücken: *απο των δοκουντων ειναι τι* — *οἱ δοκουντες* und *οἱ δοκουντες στυλοι ειναι* V. 9. nicht entgegengeschlossen, daß Paulus alle drei Apostel noch fortwährend wirksam denke, wie es seine Worte fordern, da dem letzten Ausdrucke V. 9. unmittelbar die Namen aller drei Apostel vorausgesetzt sind? — Der Ausdruck *ὁποιοι ποτε ησαν* findet im Contexte seine natürliche Erklärung; V. 1. schreibt Paulus, daß er vierzehn Jahre nach einer frühern Reise nach Jerusalem wieder dahin gekommen sei, und in Bezug auf diese Zeit sagt er: in welch großem Ansehen sie irgend standen, während ich

---

1) *Παις ων ετι*, a. a. O. und adv. Haeres. III. 20. *εν τη πρωτη ἡμων ἡλικια.* Vgl. Massuet Dissertatt. praeviae in Irenaei libros p. LXXVII. sq.

damals bei ihnen war, ist mir einerlei [1]). Nach dieser natürlichen Deutung dieser Stelle hört sie also auf, ein Zeugniß gegen die Tradition über Johannes zu sein; Paulus zeugt nicht nur nicht dagegen, sondern deutlich genug dafür, daß Johannes zur Zeit der Abfassung dieses Briefes noch am Leben war. Daß Irenäus in einer Selbsttäuschung befangen sei, wenn er den Polykarpus über seinen Umgang mit Johannes sprechen gehört zu haben glaube, muß doch nach seiner Versicherung, daß ihm sein jugendlicher Umgang mit dem alten Bischofe von Smyrna und alle damaligen Vorgänge äußerst lebendig vor der Seele stehen, höchst unwahrscheinlich werden. Aber auch angenommen, was jedoch nicht zugegeben wird, daß er in seiner Berufung auf Polykarpus sich irre, so müßte man wenigstens zugestehen, daß er noch während seines Aufenthaltes im Oriente von dem Aufenthalte des Apostels in diesen Gegenden und von dem Umgange des Polykarpus mit ihm gehört habe, weil er erst später noch nie gehörte Nachrichten gewiß nicht als Wahrheit angenommen hätte, und so hätte sein Zeugniß jedenfalls einen guten historischen Grund; denn wie könnten die Gemeinden Kleinasiens, wo eine ununterbrochene Reihe von Bischöfen ein zuverlässiger Träger der alten Geschichte war, nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts meinen, daß der Apostel Johannes unter ihnen verweilte, daß mehrere ihrer Bischöfe von ihm unterrichtet und in ihr Amt eingesetzt worden seien, wenn an diesem nichts Wahres gewesen wäre? — Allein Polykarpus, welchen Irenäus als einen Schüler des Johannes bezeichnet, welcher nach seinem Berichte von den Aposteln [2]), nach Hieronymus [3]) von Johannes zum Bischof von Smyrna eingesetzt wurde, soll selbst seine Bekanntschaft mit Johannes verleugnen, also selbst der Tradition widersprechen; der Widerspruch wird in seinem Stillschweigen über Johannes im Briefe an die Philipper gefunden; da er in demselben des Apostels Paulus dreimal gedenkt und mit ihm

---

1) Vgl. Meyer Comment. über den Brief an die Galater z. d. St.

2) **Adv. Haeres. III. 3:** *Και Πολυκαρπος δε ου μονον ὑπ᾽ αποστολων μαθητευθεις, και συναναστραφεις πολλοις τοις τον Χριστον ἑωρακοσιν, αλλα και ὑπ᾽ αποστολων κατασταθεις εις την Ασιαν, εν τῃ εν Σμυρνῃ εκκλησιᾳ, επισκοπος κ. τ. λ.* Vergl. *Euseb.* **H. E. III. 36.**

3) **De viris illustr. c. 17.: Polycarpus, Joannis apostoli discipulus, et ab eo Smyrnae episcopus ordinatus etc. vgl. Chronic. Alexandr. Olymp. 235.**

anderer Lehrer [1]), so erwartet man eine nothwendige Erwähnung auch des Johannes, wenn Polykarpus seinen persönlichen Umgang genossen haben soll; da er ihn nun nicht anführt, so soll er ebendadurch verrathen, daß er ihn nicht persönlich gekannt, daß er überhaupt nichts von einem Aufenthalte dieses Apostels in Kleinasien gewußt, daß also auch Johannes sich nicht in diesem Lande aufgehalten habe. Wie wenig aber das argumentum ex silentio hier entscheiden könne, muß sogleich daraus einleuchten, daß wir hier einen Brief an eine europäische, nicht an eine kleinasiatische Gemeinde vor uns haben, an eine Gemeinde, wo Johannes weniger bekannt war, welche er wenigstens persönlich nie besucht hatte; Polykarpus hatte also in Ansehung seiner Leser keine direkte Veranlassung, den Johannes in seinem Briefe anzuführen, wohl aber des Apostels Paulus zu gedenken; dieser ist der Vater ihrer Gemeinde, der in lebendigem Andenken bei ihnen war, den noch Manche unter ihnen von Angesicht gesehen hatten und von dessen Hand sie einen Brief bewahrten. Genauer angesehen konnte er den Apostel Johannes neben Paulus und den mit ihm angeführten Männern gar nicht nennen; er führt ihnen Märtyrer als Geduldbeispiele vor, Johannes ist aber nicht eines gewaltsamen Todes gestorben, obschon ihm bei den Alten auch das Prädikat *μαρτυς* begelegt wird. Es kann also aus dem Stillschweigen des Polykarpus über Johannes seine Unbekanntschaft mit ihm nicht gefolgert werden; würden außer diesem Briefe noch andere Schriften von Polykarpus auf uns gekommen sein, so möchte sich wohl sein Stillschweigen in ausdrückliches Zeugen umwandeln; ob übrigens dieser Brief auch keine Bekanntschaft mit Johann. Schriften ausweise, wird später zur Sprache kommen. Nicht einmal die Nachricht, daß Polykarpus von Johannes zum Bischof von Smyrna eingesetzt worden sei, läßt sich als unhistorisch nachweisen. Nach dem Berichte der Gemeinde von Smyrna über seinen Märtyrtod [2]) sprach er zum Prokonsul: Sechsundachtzig Jahre diene ich ihm (Christo) ꝛc., was man von seinen Lebensjahren verstehen will; da nun sein Tod ungefähr in d. J. 167 fällt, der Tod des Apostels Johannes ungefähr in d. J. 100, so wäre er

---

1) Kap. 3. und 9.
2) Bei *Euseb.* H. E. IV. 15.

beim Tode des Apostels etwa 19 Jahre alt gewesen und also viel zu jung, um einem solchen Amte vorzustehen. Allein es wurde von anderer Seite [1]) schon richtig bemerkt, daß jene Zahl nicht auf die Jahre seines Lebens, sondern auf die Zeit der Annahme des Christenthums zu beziehen sei; denn aus einer Stelle in seinem Briefe an die Philipper [2]) läßt sich folgern, daß er schon damals lebte, als Paulus aus der ersten römischen Gefangenschaft (63—65 n. Chr.) an diese Gemeinde schrieb; verhält sich dies so, so war er im J. 100 über 35 Jahre alt und konnte also wohl schon das bischöfliche Amt bekleiden. — In gleicher Weise wird das Stillschweigen des Ignatius über Johannes als ein Zeugniß gegen die Tradition angeführt. Ignatius war Bischof von Antiochien in Syrien und starb im J. 116 den Martyrtod; daß er ein Schüler des Apostels Johannes gewesen sei, mag nach den unsichern Nachrichten hierüber [3]) dahingestellt bleiben; jedenfalls mußte er aber, wenn der Apostel Johannes so lange in Kleinasien lebte, von seinem Wohnsitze und seiner Wirksamkeit wissen, und während seines Aufenthaltes bei Polykarpus, den er auf seiner Reise nach Rom besuchte, hatte er Gelegenheit, recht Vieles vom Apostel zu erfahren. Nun aber wird in den theils zu Smyrna, theils auf der Weiterreise von Ignatius geschriebenen Briefen der Apostel Johannes gar nicht genannt, nicht einmal in dem Briefe an die Epheser und in dem an Polykarpus, während in ersterem [4]) doch wieder Paulus mit Auszeichnung herorgehoben wird, und im Briefe an die Römer [5]) Petrus und Paulus zugleich. Daraus wird wieder geschlossen, daß er nichts von dem Leben des Apostels Johannes in Kleinasien gewußt habe, folglich der Aufenthalt desselben in Ephesus auch nicht Thatsache sei. Es kann aber eine besonnene Kritik hier nur so viel zugeben, daß es auffallend ist, daß der Vater in den Briefen an die Epheser und an Polykarpus des Apostels nicht gedenkt, sie kann jedoch sich nicht für berechtiget halten,

---

1) Credner Einltg. I. 1. S. 216.

2) Kap. 11.: de vobis enim gloriatur in omnibus ecclesiis, quae deum solae tunc cognoverant, *nos autem nondum noveramus.*

3) S. *Hieronym.* Chronic. zum J. 101.; Chronic. Alexandr. Olymp. 202. Die Martyrien bei *Coteler.* PP. App. II. p. 157. 163. 169.

4) Kap. 12.

5) Kap. 4.

aus diesem Stillschweigen gegen die sprechenden Zeugnisse zu entscheiden. Den Inhalt eines Briefes müssen wir als den Ausdruck der Gedanken und Empfindungen ansehen, welche den Schreibenden, während er den Brief abfaßt, erfüllen. Nun kann es ja immerhin geschehen, daß dem Geiste des Schreibenden, während er höchst angelegentlich sich mit gewissen Dingen befaßt, andere Gegenstände, obschon sie nach seinem Verhältnisse und dem der Leser sehr nahe liegen, jetzt doch nicht vorschweben, daß sie ihm hinter jene zurücktreten; so ergibt es sich dann nach einem sehr natürlichen Hergange, daß sie beim Schreiben nicht in Erwähnung kommen. Wenn man von Außen räsonirend bestimmen will, was nach dem Verhältnisse des Schreibenden oder der Leser der Inhalt eines Briefes sein müsse, so vergißt man, daß sich die Kritik in solchen Fällen von psychologischen Rücksichten nicht lossagen kann. Gerade im Briefe an die Epheser, wo man zuerst eine Erwähnung des Apostels Johannes erwartet, läßt sich das Stillschweigen auf psychologischem Wege erklären. Schon zu Anfange des Briefes spricht Ignatius von seinem Hingange zum Martyrthum, und es ist nicht zu bezweifeln, daß ihm schon jetzt die Aehnlichkeit seines Abschiedes von den Ephesern mit dem Abschiede des Apostels Paulus von ihnen (Apg. K. 20.) im Sinne lag. Während sich sein Geist mit dieser Vergleichung beschäftigte, hatte er keine Anregung, die Gedanken auf Johannes zu wenden, da dieser Apostel dieses Schicksal nicht theilte. Paulus steht also, während er schreibt, wegen der Aehnlichkeit seines Schicksales vor seinem Geiste, bis er endlich [1]) ausdrückt, was schon anfangs in seinen Gedanken lag, und dieses vorherrschende Bild drängte die Erinnerung an Johannes zurück. Wenn man aber auch den Apostel Johannes seiner Erinnerung während des Schreibens nicht entziehen will, so könnte man wieder annehmen, daß er seiner darum absichtlich nicht erwähnte, weil er ihn nicht als Martyrer neben Paulus stellen konnte. Daß in mehrern Briefen des Ignatius seine Bekanntschaft mit den Johanneischen Schriften unzweifelhaft hervortrete, ist weiter unten nachgewiesen.

---

1) Kap. 12. *παροδος εστε των εις θεον αναιρουμενων, Παυλου συμμυσται του ἁγιασμενου, του μεμαρτυρημενου, αξιομακαριστου (οὐ γενοιτο μοι ὑπο τα ιχνη εὑρεθηναι, ὁτ' αν θεου επιτυχω), ὁς εν παση επιστολῃ μνημονευει ὑμων εν χρ.* I.

Papias, Bischof von Hieropolis, wird von Irenäus [1]) als *ακουστης Ιωαννου* angeführt; unter diesem Johannes versteht er sicherlich den Apostel. Dem Irenäus widerspricht aber schon Eusebius [2]), indem er in einer Stelle aus der Vorrede zu dem Werke des Papias, welches den Titel führte: *Λογιων κυριακων εξηγησις*, finden will, daß sich Papias selbst nicht für einen unmittelbaren Schüler der Apostel ausgebe, daß er nicht von Aposteln, sondern nur von ihren Vertrauten Nachrichten über die Reden Jesu erhalten habe und ein Zuhörer des Aristion und des Presbyters Johannes gewesen sei; dieser Deutung der Worte des Papias tritt auch Lützelberger bei, um seinen Widerspruch gegen die Tradition über den Apostel Johannes zu befestigen. Daß aber Eusebius den Papias unrichtig versteht, ist schon von anderer Seite nachgewiesen und anerkannt worden [3]). Papias unterscheidet [4]) nach einander zwei Quellen seiner Mittheilungen; er hatte erstens Erkundigungen eingezogen *παρα των πρεσβυτερων*, und zweitens bei den Nachfolgern derselben, *παρηκολουθηκοτες αυτοις*. Daß unter den erstern Augenzeugen der Geschichte des Herrn zu verstehen sind, ist unzweifelhaft [5]); der Ausdruck *πρεσβυτεροι* hindert aber nicht, unter ihnen auch Apostel zu denken, denn es gebraucht ja Papias diesen Ausdruck selbst von den Aposteln; die *λογοι των πρεσβυτερων*, nach welchen Papias bei den Nachfolgern der Aeltesten forschte, sind ihm ja eben die Erzählungen des Andreas, Petrus, Philippus ꝛc.; ingleichen nennt auch der Apostel Petrus selbst sich

---

1) Adv. Haeres. V. 3.

2) H. E. III. 39.

3) S. Olshausen Die Echtheit der vier kanonischen Evangelien aus der Geschichte der vier ersten Jahrhunderte erwiesen. Kgsbg. 1832. S. 223—230. Tholuck Glaubwürdigkeit ꝛc. S. 276 f. Kuhn Leben Jesu I. S. 12.

4) Bei Euseb. H. E. III. 39: *Ουκ οκνησω δε σοι και ὁσα ποτε παρα των πρεσβυτερων καλως εμαθον και καλως εμνημονευσα, συνκαταταξαι ταις ἑρμηνειαις, διαβεβαιουμενος ὑπερ αυτων αληθειαν .... Ει δε που και παρηκολουθηκως τις τοις πρεσβυτεροις ελθοι, τους των πρεσβυτερων ανεκρινον λογους· τι Ανδρεας, η τι Πετρος ειπεν, η τι Φιλιππος, η τι Θωμας, η τι Ιακωβος, η τι Ιωαννης, η Ματθαιος, η τις ἑτερος των του κυριου μαθητων, ἁ τε Αριστιων, και ὁ πρεσβυτερος Ιωαννης, οἱ του κυριου μαθηται λεγουσιν.*

5) S. Credner Einltg. I., 1. S. 202.

Presbyter (1 Petr. 5, 1.), ebenso der Apostel Johannes (2 Joh. 1. 3 Joh. 1.); die Einwendungen, welche die Kritik dagegen macht, beseitigen sich bei der genauern Betrachtung der Worte des Papias von selbst. Es liegt also in der Stelle des Papias nicht, daß dieser sich für keinen unmittelbaren Schüler der Apostel ausgebe, vielmehr läßt sich das Gegentheil darin finden, und sie widerspricht demnach dem Irenäus nicht, welcher ihn einen Zuhörer des Johannes nennt. Es ist auch noch zu beachten, daß Eusebius in seiner Chronik (Olymp. 220.) den Papias doch unbedenklich als einen Schüler des Apostels Johannes aufführt. Aus diesen Erörterungen und Bemerkungen mag die Unwahrheit der Behauptung erhellen: daß Polykarpus, Ignatius und Papias sich als Zeugen gegen die Tradition über den Aufenthalt des Apostels Johannes in Ephesus und Kleinasien erweisen; diese Tradition steht den Angriffen der neuesten Kritik gegenüber fest, sie verliert ihr Ansehen nur da, wo alle Geschichte verachtet wird [1]). Aber wahrscheinlich ist er erst nach dem Tode des Apostels Paulus, welcher in die letzte Zeit der Regierung des Nero fällt, dahin gekommen [2]), wo er, an die Stelle des großen Heidenapostels tretend, von Ephesus aus fast über alle Gemeinden dieses Landes die Aufsicht führte und den Kirchen ihre Einrichtungen gab.

Es berichtet ferner die Tradition, daß der Apostel Johannes um des Evangeliums willen auf die Insel Patmos verwiesen worden sei; die Apokalypse stellt sich unter Voraussetzung ihrer Aechtheit hierin der Tradition an die Spitze, denn sie bezeugt 1, 9. den unfreiwilligen Aufenthalt ihres Verfassers auf dieser Insel; aber in der Angabe der Zeit der Verweisung sind die Nachrichten nicht übereinstimmend; es ist jedoch sehr wahrscheinlich, daß sie unter der Regierung des Domitian geschah. Irenäus spricht nirgends ausdrücklich von dieser Verbannung; indem er aber die Offenbarung als eine Schrift des Apostels Johannes anerkannte [3]), so liegt darin auch dies zugleich, daß er die Verweisung des Apostels als Thatsache annahm

---

1) S. meine Beurtheilung der angef. Schrift von Lützelberger in der Freib. Zeitschr. für Theologie. VII. Bd. 2. H. S. 317.

2) Vgl. *Iren.* adv. Haer. III. 3.

3) Adv. Haeres. V. 25.

oder wußte, und da er sagt [1]), daß die Offenbarung von Johannes gegen das Ende der Regierung des Domitian gesehen worden sei, so muß er den unfreiwilligen Aufenthalt des Apostels auf dieser Insel in diese Zeit verlegt haben. Sein Zeitgenosse Clemens von Alexandrien spricht [2]) nur unbestimmt von einem Tyrannen, nach dessen Tod Johannes von der Insel Patmos zurückgekehrt sei, so wie auch dessen Schüler Origenes [3]) den Namen des Kaisers nicht nennt, welcher der Ueberlieferung zufolge den Apostel verwiesen habe. Dem Eusebius ist aber aus der Ueberlieferung bekannt [4]), daß die Verweisung während der Verfolgung geschah, welche Domitian erregte; er führt die Stelle des Irenäus über die Zeit des Sehens der Offenbarung an, um die Ueberlieferung zu bekräftigen, und weiset zu demselben Zwecke auf andere Verbannungen hin, welche im 15. Jahre des Domitian Statt fanden. Da auch die Worte des Irenäus den Apostel zur Zeit des Domitian auf die Insel Patmos versetzen, so leuchtet wohl ein, daß der *λογος των αρχαιων*, auf welchen sich Eusebius beruft, nicht eine vage Sage ist. Nach dieser *παραδοσις* soll Johannes nach dem Tode des Domitian, beim Regierungsantritte des Nerva, in Folge eines Senatsbeschlusses, welcher alle Verweisungen unter Domitian aufhob, von seinem Verbannungsorte nach Ephesus

---

1) Ibid. V. 30: *ει γαρ εδει αναφανδον τῳ νυν καιρῳ κηρυττεσθαι τ'ονομα αυτου* (des Antichrists), *δι' εκεινου αν ερρεθη του και την αποκαλυψιν εωρακοτος· ουδε γαρ προ πολλου χρονου εωραθη, αλλα σχεδον επι της ημετερας γενεας, προς τῳ τελει της Δομετιανου αρχης.*

2) Quis dives salv. c. 42. s. oben S. 49.

3) Comment. in Matth. Opp. III. p. 719. 720. edit. de la Rue: *Ὁ δε Ῥωμαιων βασιλευς, ὡς ἡ παραδοσις διδασκει, κατεδικασε τον Ιωαννην μαρτυρουντα δια τον της αληθειας λογον, εις Πατμον την νησον. Διδασκει δε τα περι του μαρτυριου εαυτου Ιωαννης, μη λεγων, τις αυτον κατεδικασε, φασκων εν τῃ αποκαλυψει ταυτα.*

4) H. E. III. 18: *Εν τουτῳ* (Δομετιανῳ) *κατεχει λογος, τον αποστολον αμα και ευαγγελιστην Ιωαννην ετι τῳ βιῳ ενδιατριβοντα, της εις τον θειον λογον ενεκεν μαρτυριας, Πατμον οικειν καταδικασθηναι την νησον. Γραφων γε τοι ὁ Ειρηναιος* (nun folgt die angf. St. adv. Haer. V. 30) .... *Εις τοσουτον δε αρα κατα τους δηλουμενους ἡ της ἡμετερας πιστεως διδασκαλια διελαμπεν, ὡς και τους αποθεν του καθ' ἡμας λογου συγγραφεις μη αποκνησαι ταις αυτων ἱστοριαις τον τε διωγμον και τα εν αυτῳ μαρτυρια παραδουναι· οἱγε και τον καιρον επ' ακριβες επεσημαναντο εν ετει πεντεκαιδεκατῳ Δομετιανου μετα πλειστων ετερων και Φλαβιαν Δομιτιλλαν ἱστορησαντες... της εις Χριστον μαρτυριας ενεκεν εις νησον Ποντιαν κατα τιμωριαν δεδοσθαι.*

zurückgekommen sein [1]). Daß aber die Verweisung im 14. Regierungsjahre des Domitian geschehen sei, wie Eusebius [2]) und nach ihm Hieronymus [3]) angeben, mag dahin gestellt bleiben; es scheint dies eine Combination des Kirchenhistorikers zu sein, die freilich nach dem Obigen richtig sein mag. Daß Johannes vor seiner Verbannung auf Patmos zu Rom in siedendes Oel getaucht worden sei, ohne Schaden zu leiden, berichtet Tertullian [4]) und mit ihm Hieronymus [5]) aus keiner glaubwürdigen Quelle. Der Tradition über die Verweisung des Apostels auf Patmos unter der Regierung des Domitian müssen in Rücksicht auf ihre Uebereinstimmung mit der Aussage des Irenäus über die Offenbarung andere traditionellen Angaben weichen; es verlegt nämlich Epiphanius [6]) das Exil des Johannes in die Regierungszeit des Claudius, die Ueberschrift der syrischen Uebersetzung der Offenbarung, Theophylakt [7]) u. A. in die Zeit des Nero, Dorotheus [8]) in die Zeit des Trajan, aber mit dem Zusatze, daß es Andere unter die Regierung des Domitian setzen. Die Kritik überschreitet die Grenzen ihrer Berechtigung, wenn sie wegen dieser Verschiedenheit der Aussagen über die Zeit des Exils dieses selbst bestreitet und für unhistorisch erklärt [9]), wobei die Annahme, daß die Apokalypse nicht

---

1) **H. E. III. 20:** *Μετα δε τον Δομετιανον πεντεκαιδεκα ετεσιν επικρατησαντα, Νερουα την αρχην διαδεξαμενου, καθαιρεθηναι μεν τας Δομετιανου τιμας, επανελθειν δε επι τα οικεια μετα του και τας ουσιας απολαβειν τους αδικως εξεληλαμενους, ἡ Ῥωμαιων συγκλητος βουλη ψηφιζεται· .... Τυτε δε ουν και τον αποστολον Ιωαννην απυ της κατα την νησον φυγης την επι της Εφεσου διατριβην απειληφεναι, ὁ των παρ' ἡμιν αρχαιων παραδιδωσι λογος.*

2) **Chronic. ad ann. 14 Domitiani.**

3) **De viris illustr. c. 9.**

4) **De praescriptt. adv. haereticos. c. 36: Romam .... ubi Petrus passioni dominicae adaequatur, ubi Paulus Joannis exitu coronatur, ubi apostolus Joannes, postea quam in oleum igneum demersus nihil passus est, in insulam relegatur.**

5) **Adv. Jovinianum l. I. c. 26.**

6) **Haeres. LI. n. 33. vgl. LI. 12. 12.**

7) **Prooem. in evang. Joh.;** vgl. die Unterschriften der griech. Codd. bei Scholz. **N. T. proll. XXX. p. 452.**

8) **Bibl. max. PP. VII. p. 122.**

9) So nach mehrern Vorgängern Credner Einltg. **I. 1. S. 217 ff.;** Neudecker Einltg. 281 ff.; Lützelberger a. a. O. Vgl. dagegen

von der Hand des Apostels Johannes sei, eine nothwendige Voraussetzung ist.

Daß Johannes noch mit Cerinth zusammenlebte, wird von Irenäus bezeugt, welcher aus dem Munde solcher, welche den Polykarpus persönlich kannten, die Erzählung desselben berichtet: daß einst Johannes zu Ephesus ein öffentliches Bad besuchen wollte, aber als er vernahm, daß Cerinth sich in demselben befinde, sogleich sich entfernt habe mit den Worten: „Lasset uns von hier fliehen, denn es möchte das Gebäude zusammenstürzen, in welchem Cerinth, der Feind der Wahrheit ist“ [1]). Epiphanius nennt [2]), indem er denselben Vorgang berichtet, den Ebion, was auf einer Namensverwechslung in der Ueberlieferung beruhen mag. Das Leben des Johannes erreichte nach dem schon oben angeführten glaubwürdigen Zeugnisse des Irenäus [3]) die Regierungszeit des Trajan; das Jahr seines Todes und sein Lebensalter kann aber nicht genau bestimmt werden. Eusebius setzt [4]) seinen Tod in das dritte Jahr des Trajan; dieser ungefähren Bestimmung folgt Hieronymus, welcher sagt [5]), daß Johannes 68 Jahre nach dem Tode des Herrn gestorben sei; nach einer andern Angabe [6]) starb er im siebenten Jahre des Trajan. Das Lebensalter des Apostels wurde nach verschiedenen Voraussetzungen auf 90 [7]), 100 [8]) und 120 [9]) Jahre angesetzt; starb er zu Anfang des zweiten Jahrhunderts, so ergibt sich, wenn er auch etwas jünger als Jesus gewesen war, so viel mit Gewißheit, daß er jedenfalls gegen 90 Jahre alt geworden ist. Er starb zu Ephesus und

---

Berthold Einltg. III. S. 1875 ff. Schott Isag. p. 112 seq. Guerike Beiträge zur hist. krit. Einltg. S. 55 ff.

1) *Iren.* adv. Haeres. III. 3. bei *Euseb.* H. E. III. 18. IV. 15.

2) Haeres. XXX. n. 11.

3) Adv. Haeres. II. 22. III. 3.

4) Chronic. ad ann. 3. Trajani.

5) Adv. Jovin. I. 14. De viris illustr. c. 9.

6) Chronic. Alexandr. Olymp. 220.

7) Von *Epiphanius* Haeres. LI. n. 12.

8) Von *Hieronym.* ll. cc. u. d. *Chronic. Alexandr.* l. c.

9) Von *Chrysost.* Homil. de St. Joanne Theol. Opp. Chrysost. ed. Montf. T. VII. Append. p. 131. u. *Dorotheus Tyr.* Synops. de vita et morte apostoll. Bibl. PP. T. III. p. 147.

zwar eines ruhigen Todes [1]); wenn er zuweilen „Martyrer" genannt wird, so bezieht sich dies auf seine frühern Leiden um des Evangeliums willen. Die schon zu Lebzeiten des Apostels verbreitete Meinung, daß er bis zur zweiten Ankunft Christi leben werde, hat in der Folge seinen Tod in einen ruhigen Schlaf umgewandelt [2]), woran sich noch andere Sagen anknüpften.

Wollen wir die Persönlichkeit des Johannes genauer kennen lernen, so ist es nothwendig, von jener ausgezeichneten Liebe und jenem besondern Vertrauen auszugehen, welches dem evangelischen Berichte zufolge der Herr ihm schenkte. Sollte der Herr sich ihm mit solcher Liebe und Vertrauen zugewendet haben, wenn nicht auch er dem Herrn mit ganz ausnehmender, begeisterter Liebe, mit wärmster Theilnahme und Innigkeit zugethan, wenn nicht die Wahrheit und Herrlichkeit in Christus in ganz besonderer Weise bei ihm Aufnahme fand? So dürfen wir, auch ohne den Inhalt der Johanneischen Schriften weiter darüber zu berathen, den Apostel dem Herrn gegenüber stellen, und es läßt sich daraus ferner auf seine natürliche Begabung schließen, in welche die Wurzel und Grundlage dieses nahen Verhältnisses mit Christus zu setzen ist. Johannes war von Natur mit einer Fülle und Lebendigkeit des Gemüthes ausgestattet, mit einem Herzen, das hoher Begeisterung für die erhabenen Gegenstände der Religion fähig, freudig bewegt und beglückt wurde, wo immer das Göttliche ihm entgegenstrahlte. Mit einer reichlichen Gemüthsanlage ist nicht selten eine Hinneigung zum geistigen Verweilen im Gebiete des Uebersinnlichen verbunden, und ebenso das Vermögen, in diesem Gebiete zu erkennen, klare Anschaungen von dem Göttlichen zu gewinnen. Diese Richtung und Gabe des Geistes führt dann auch dem Gemüthe die Gegenstände zu, welche es freudig bewegen und in dem Maaße, als dem Blicke des Geistes das

---

1) Euseb. H. E. III. 1. u. 31.

2) *Augustin.* in evang. Joann. tract. CXXIV. 2.: Cui placet, et dicat verum esse, quod ait Joannes, non dixisse dominum, quod ille discipulus non moritur, sed hoc tamen significatum esse talibus verbis, qualia eum dixisse narravit, et asserat apostolum Joannem vivere atque in illo sepulcro ejus, quod est apud Ephesum, dormire eum potius, quam mortuum jacere contendat. Assumat in argumentum, quod illic terram sensim scatere et quasi ebullire perhibetur; atque hoc ejus anhelitu fierie, sive pertinaciter asseveret etc.; vgl. *Isidor Hispal.* de ortu et obitu pater. c. 72.

Göttliche anschaubar und erkennbar wird, erhebt sich das Gemüth, gibt sich mit freudiger Begeisterung dem Gegenstande der Anschauung hin, will ihn ganz in sich aufnehmen, ganz für ihn leben, aber auch Anerkennung und Werthschätzung desselben bei Andern sehen, woraus der Eifer nach Außen hervorgeht. Diese natürliche Ausstattung mit einer reichlichen, lebensvollen Gemüthsanlage, mit der Neigung und Fähigkeit zur geistigen Betrachtung des Uebersinnlichen und zur metaphysischen Erkenntniß, dürfen wir bei Johannes voraussetzen. Man kann sich nun denken, mit welch großem Interesse er schon in seiner frühen Jugend die Belehrungen von dem Munde seiner frommen Eltern und dann später in der Synagoge die Vorträge über die Hoffnungen der Väter, über das künftige Heil Israels anhörte, wie sein Herz dabei sich erhob, wie diese Hoffnungen bei einer solchen Theilnahme des Herzens von seinem Geiste festgehalten wurden und ihm der Gegenstand der Betrachtung blieben! Aus jener Theilnahme des Herzens an den messianischen Hoffnungen, welche das heiße Verlangen nach ihrer Erfüllung in sich schließt, wird es begreiflich, daß wir ihn schon unter den Schülern des Täufers finden, denn der Ruf von dem Vorläufer des Herrn, die Verkündigung, daß der Ersehnte und sein Reich jetzt nahe sei, daß er bereits erschienen, mußte den galiläischen Jüngling mächtig bewegen; er mußte sich zu diesem Propheten hingezogen fühlen, um ihn selbst zu hören, und zur Theilnahme an dem nahen Heile von ihm vorbereitet und eingeführt zu werden. Die Sehnsucht seines Herzens nach dem Heilande führt ihn darauf, als der Täufer auf Jesum als den Ersehnten hinwies, auch augenblicklich ihm zu; unverzüglich folgt er den Schritten des Herrn, sein Herz glüht vor Verlangen, ihn kennen zu lernen und seiner Würde gewiß zu werden, und weil seine Seele der Wahrheit geöffnet ist, weil sein Geist, Gemüth und Wille diese sucht, so wird es erklärlich, daß er bei seiner ersten Unterredung mit Jesu zur freudigen Ueberzeugung gelangte, den Messias in ihm gefunden zu haben. Wenn vordem schon die Hoffnung des messianischen Heiles der Gegenstand seiner Freude und seiner innern Beglückung war, so kann man sich vorstellen, mit welcher seligen Begeisterung er sich nun an den gefundenen Heiland anschloß, wie er sich mit seinem ganzen Herzen ihm hingab, mit welcher Begierde er seine Worte in sich hineingriff, wie sich seine be-

geisterte Liebe in dem Maaße erhöhte, als Jesus mehr und mehr mit besonderer Liebe und Vertrauen sich ihm näherte! — Es ist sehr begreiflich, daß Johannes bei aller Empfänglichkeit für die Lehre seines Meisters doch die Messiasidee längere Zeit nicht in ihrer vollen Reinheit schaute; er hatte in seiner Jugend mit den messianischen Hoffnungen auch damals gangbare irrthümliche Vorstellungen über den Messias und sein Werk aufgenommen, welche bei ihm feste Wurzel faßten, wie Alles, was in der Jugend in die Seelen der Menschen gelegt wird. So wie aber seine Vorstellungen von Christus einer Reinigung bedurften, so mußte auch sein Herz geläutert und veredelt werden, denn neben den vortrefflichen Eigenschaften lagen doch auch Elemente in demselben, welche momentan das schöne Bild seines Innern verunstalteten. Im natürlichen Menschen regen sich immer wieder selbstische Triebe, es steigen egoistische Wünsche auf, welche gemeinhin mit unrichtigen Vorstellungen in Verbindung stehen, und die Lebendigkeit des Gemüthes wird, wo ihm etwas Widerliches entgegentritt, gerne zur Heftigkeit und geht in leidenschaftliche Ausbrüche über; so finden wir es auch bei Johonnes. Als die Bewohner eines Fleckens in Samarien den Herrn nicht aufnehmen wollten, da wurde er mit seinem Bruder Jakobus aufs heftigste entrüstet, er möchte sogleich ein vernichtendes Strafgericht über sie kommen sehen, will Feuer vom Himmel wünschen, daß es sie verzehre (Luk. 9, 45 ff.). Auf diese Heftigkeit des Gemüthes bei einzelnen Anlässen scheint auch der Beiname „Donnersöhne, *Βοανεργες*“ hinzudeuten, welchen Jesus den beiden Zebedaiden beilegte (Mark. 3, 17.). Eine beschränkte Einsicht und ein egoistischer Zug des Herzens, der aber offenbar nur momentan sich regt, spricht sich in der Bitte aus, welche die Zebedaiden durch ihre Mutter Salome (Matth. 20, 20 ff.), oder selbst unmittelbar (Mark. 10, 35 ff.) an den Herrn brachten: ihnen in seinem Reiche die höchsten Ehrenstellen zu verleihen, worüber die übrigen Jünger unwillig wurden. Es spricht sich ferner darin eine beschränkte Vorstellung und eine gewisse Eifersucht aus, daß Johannes mit seinen Mitjüngern einem Menschen, der ohne sich ihnen anzuschließen, im Namen Jesu Teufel austrieb, dieses untersagte (Mark. 9, 38. Luk. 9, 49. 50.). Darin ragte er aber im Kreise der Jünger hervor, daß er bald mit tiefem Blicke in der Person Jesu das göttliche Wesen schaute,

daß seinem Geiste die höhere Natur Christi, seine himmlische Abstammung und seine metaphysischen Verhältnisse mit ausnehmender Klarheit offenbar wurden. Seiner Vorstellung von einem Messiaskönige, welche sich in seinem Geiste neben der Idee vom Gottessohne noch erhielt und sich erhalten konnte, weil beides an sich vereinbar ist, trat insbesondere der Verlauf der letzten Schicksale des Herrn entgegen, und wenn auch Johannes noch Theil hat an der Frage, welche die Jünger an den Auferstandenen stellen: Herr, wirst du nun das Reich Israel wieder herstellen? (Apg. 1, 6.), — so war es endlich das Licht des heiligen Geistes, welches diese äußerliche Vorstellung vom Werke Christi in ihm austilgte. Zur Entwicklung seines metaphysischen Erkennens gaben auch die Religionsideen, welche zur Zeit Christi in seinem Vaterlande gefunden werden (s. §. 6.), und später während seines Aufenthaltes in Asien die ihn umgebende griechische Bildung, insbesondere die Gegensätze zur christlichen Wahrheit in der dort verbreiteten Gnosis (s. §. 9.), eine fortdauernde Anregung. Die fehlerhaften Züge seines Herzens wurden schon durch den beständigen nahen Umgang mit dem Herrn mehr und mehr zurückgedrängt; die umschaffende Kraft des heiligen Geistes in Verbindung mit dem ganzen Bilde des Herrn, wie es nach dem Ablaufe seines Lebens vor der Seele des Apostels stand, vollendete die Läuterung. Die frühere Heftigkeit wurde in einen innerlich kräftigen, unternehmenden, beharrlichen und opferwilligen Eifer für Christus und seine Sache umgewandelt; das Gefühl seines eigenen neuen Lebens erfüllte ihn mit dem begeisterten Bestreben, auch außer sich diese Seligkeit in möglichst großen Kreisen zu begründen. Seine Liebe zu Christus wurde als Liebe überhaupt der Grundzug seines Herzens, und so wie er in dieser Gott und Christus und alle seine Mitbrüder umfaßte, so war auch der Hauptinhalt seiner Ermahnungen an die Christen die Liebe, die Alle unter einander zu einer großen Bruderfamilie verbinden sollte. Ein unternehmender und angestrengter Eifer für die Sache des Christenthums, für das Heil der Menschen, spricht sich schon in seiner Wirksamkeit im Vaterlande aus, insbesondere aber in seiner weit ausgedehnten Thätigkeit während seines Aufenthaltes in Kleinasien. Clemens von Alexandrien erzählt [1]) aus diesem Aufenthalte einen Vorfall, welcher

---

1) Quis dives salv.? c. 42. bei *Euseb.* H. E. III. 23.

ganz besonders einen brennenden Eifer und die unbegrenzte Sorgfalt für das Heil der Menschen an den Tag legt. Johannes hatte dem Bischofe einer Stadt in der Nähe von Ephesus einen Jüngling, bei dem er ausgezeichnete Eigenschaften wahrgenommen, dringend zur Seelenpflege anempfohlen. Als aber derselbe nach empfangener Taufe aus der strengen Aufsicht des Bischofes herausgetreten war, gab er sich einem lasterhaften Leben hin und wurde sogar das Haupt einer Räuberbande. Als Johannes wieder in diese Stadt kam und den Fall des Jünglings hörte, da durchdrang seine Seele ein tiefer Schmerz, aber sogleich war er entschlossen, nicht achtend seines Greisenalters, den Jüngling aufzusuchen, um ihn von seiner Frevelbahn zurück zu führen. Er eilt an den Ort, wo die Räuberbande sich aufhält; als der Anführer den Greisen erblickt, da ergreift ihn Scham, und er will fliehen; Johannes bittet und beschwört ihn aber, seinen greisen Vater zu hören, die Hoffnung des Heils, die ihm noch leuchte, nicht von sich zu stoßen. Der Jüngling wird gerührt, wirft die Waffen von sich und folgt dem Apostel, welcher ihn in den Schooß der Kirche zurückführt. Wie sehr die Liebe sein Inneres erfüllte, erhellt aus der anmuthigen Erzählung des Hieronymus, welcher berichtet [1]), daß der Apostel, als er in seinem hohen Alter sich noch in die Versammlung der Gläubigen tragen ließ und nicht mehr im Stande war, längere Vorträge zu halten, immer nur die Worte an die versammelte Gemeinde gesprochen habe: „Kindlein, liebet einander!“ — Es ist endlich noch zu erwähnen, daß Johannes den Nachrichten der Alten zufolge [2]) während seines ganzen Lebens im Stande der Virginität geblieben ist, weßwegen ihm mit Auszeichnung der Beiname παρθενος, παρθενιος, gegeben wurde. Wegen seiner hohen Erkenntniß vom göttlichen Logos oder von der Gottheit Christi wurde er auch ὁ θεολογος benannt [3]) und mit einem Adler verglichen [4]).

---

1) Comment. in epist. ad Gal. c. 4.

2) *Hieron.* adv. Jovin. I. 26. *Epiphan.* Haeres. LXXVIII. n. 10. *Hippolyt.* opp. ed. Fabr. I. app. p. 47. *Theophyl.* prooem. in Joannem.

3) S. *Baronius* Annal. ad ann. 97. XII.

4) *Iren* adv. Haeres. III. 11. *Augustin.* de Consens. evangelistt. I. 9. u. A.

Vgl. über das Leben und den Charakter des Johannes: Lampe Prolegg. ad comment. p. 3 sqq.; Wegscheider Versuch ꝛc. S. 7 ff.;

§. 5. Echtheit.

Das vierte Evangelium wurde im christlichen Alterthume mit Ausnahme einer einzigen häretischen Parthei allgemein als eine Schrift des Apostels Johannes anerkannt. Origenes [1]) ist sich keines Widerspruches gegen die Echtheit desselben bewußt, und Eusebius spricht ein gleiches historisches Bewußtsein aus, wenn er in seinem Kanon das Johanneische Evangelium in die Klasse der ὁμολογουμενα setzt [2]). Nur die sogenannten Aloger leugneten seinen apostolischen Ursprung und schrieben es sammt der Apokalypse dem Cerinth zu. Diese Häretiker wurden gegen das Ende des zweiten Jhrdts. durch die Montanisten hervorgerufen; sie setzten sich der schwärmerischen Lehre derselben vom Paraklet entgegen, wurden aber in ihrem Widerspruche dahin getrieben, überhaupt den Prophetengeist in der Kirche zu bestreiten und damit das Evang. Johann. zu verwerfen, in welchem die Sendung des heiligen Geistes verheißen ist, und auf welches sich die Montanisten bei ihrer verkehrten Anwendung der Lehre vom heiligen Geiste hauptsächlich stützten; so viel erfahren wir über diese antimontanistische Parthei von Irenäus [3]), welcher sie noch nicht unter einem besondern Sektennamen anführt. Epiphanius gibt ihnen den Namen „Αλογοι", weil zu ihrem Widerspruche gegen die kirchliche und montanistische Lehre vom Paraklet auch noch der Widerspruch gegen die kirchliche Lehre vom Logos hinzugekommen war, und bemerkt ausdrücklich, daß

Lücke Einltg. z. Comment. S. 6 ff.; Klee Einltg. z. Comment. S. 1 ff.; Credner Einltg. I, 1. S. 208 ff.; Matthiä Auslegung des Evang. Johannes. Götting. 1837. S. 13 ff.; Frommann Joh. Lehrbgr. S. 1 ff.; Neudecker Einltg. S. 278 ff.

1) Comment. in Matth. T. II. p. 440. edit. de la Rue (bei Euseb. H. E. VI. 25.): Ὡς εν παραδοσει μαθων περι των τεσσαρων ευαγγελιων, ἃ και μονα αναντιῤῥητα εστιν εν τῃ ὑπο τον ουρανον εκκλησιᾳ του θεου· ὁτι πρωτον μεν ... επι πασι δε το κατα Ιωαννην.

2) H. E. III. 25.

3) Adv. Haeres. III. 11.: Alii vero, ut donum Spiritus frustrentur, quod novissimis temporibus secundum placitum Patris effusum est in humanum genus, illam speciem non admittunt, quae est secundum Joannis evangelium, in qua Paracletum se missurum Dominus promisit; sed simul et evangelium et propheticum repellunt spiritum.

sie für das Evang. und die Apokalypse den genannten Häretiker als Verfasser bestimmten [1]). Sie wissen sich aber auf keine historischen Beweise gegen die apostolische Abkunft dieser Schriften zu berufen, sondern bestreiten sie nur aus innern Gründen [2]); ihre Verwerfung des Evang. hat also für die Kritik keine andere Bedeutung, als jeder andere in späterer Zeit sich erhebende Widerspruch aus innern Merkmalen [3]).

In der Folge blieb der Johanneische Ursprung des vierten Evang. unangetastet bis gegen das Ende des vorigen Jahrhunderts, von welcher Zeit an bis zur Gegenwart die Kritik vielfältig beschäftiget war, die Echtheit desselben zu bezweifeln und zu bestreiten. Es ist zur Beurtheilung dieser auflösenden Kritik wichtig zu bemerken, daß eine dem historischen Christenthume zuwiderlaufende philosophische Richtung sie hervorgerufen hat, so wie sie denn auch in der neuesten Zeit bei ihren angesehensten Vertretern im Dienste einer modernen Philosophie steht und von ihr beherrscht wird. Der neue Widerspruch gegen die Echtheit des vierten Evang. ging nämlich von den englischen Deisten aus, welche für den Ausdruck ihrer Mißstimmung gegen dieses biblische Buch in Evanson [4]) ein heftiges Organ fanden. Der Widerspruch dieses englischen Kritikers verpflanzte sich bald auch

---

1) **Haeres. LI. n. 3.:** *Επει ουν τον λογον ου δεχονται τον παρα Ιωαννου κεκηρυγμενον, Αλογοι κληθησονται... και ουτε το του Ιωαννου ευαγγελιον δεχονται, ουτε την αυτου αποκαλυψιν .... αισχυνομενοι αντιλεγειν τω ἁγιω Ιωαννη δια το ειδεναι αυτους και αυτον εν τῳ αριθμῳ των αποστολων οντα και ηγαπημενον ὑπο του κυριου .... και ἑτερως αυτα ανατρεπειν πειρωνται· λεγουσι γαρ, μη ειναι αυτα Ιωαννου, αλλα Κερινθου· και ουκ αξια αυτα φασιν ειναι εν τῃ εκκλησια.*

2) **Ibid. n. 4.:** *Φασκουσι γαρ καθ' ἑαυτων, ου γαρ ειποιμι κατα της αληθειας, ὁτι ου συμφωνει τα αυτου βιβλια τοις λοιποις αποστολοις κ. τ. λ.*

3) Vgl. über die Aloger: Merkel Historisch-krit. Aufklärung über die Streitigkeiten der Aloger ꝛc. 1782. *Heinichen* **De Alogis, Theodotianis atque Artemonitis. Lips. 1829.** Lücke Comment. I. S. 59 ff.

4) **The dissonance of the four generally received Evangelists and the evidence of their respective authenticity examined by *Edward Evanson*. Ipswich. 1792.** Gegen ihn trat auf J. Priestley: **Letters to a young man. P. 2. 1793.** und Dav. Simpson: **An essay on the authenticity of the new testament designed as an answer to Evanson dissonance and Volneys ruins. 1793.**

nach Deutschland; Eckermann [1]), J. E. C. Schmidt [2]), (Vogel,) [3]) Horst [4]), Cludius [5]) und Ballenstedt [6]) bezweifelten oder bestritten nach einander, zum Theile mit Leichtfertigkeit und Frivolität, den apostolischen Ursprung des Evangeliums. Evanson und seine Nachfolger beriefen sich auf äußere und innere Gründe. Der Mangel an ausdrücklichen Zeugnissen der apostolischen Väter, die vorgebliche Unzuverlässigkeit der vorhandenen spätern Zeugnisse und einige Erscheinungen im Inhalte des Evang. sind die Stützen des Zweifels und Widerspruches [7]); aber sowie Evanson in England, so fanden auch diese in Deutschland sogleich ernstliche und gründliche Gegner.

Die sorgfältige Beleuchtung der Unhaltbarkeit der vorgebrachten Einwürfe gegen die Echtheit des Evang. und die neuen positiven Begründungen, welche die Angriffe veranlaßten, schienen ihm

---

1) In s. Theolog. Beiträgen V. 2 St. 1796. S. 106 ff. Er wurde bekämpft von Storr in Flatts Magazin. St. 4. S. 234 ff. und von Süskind ebendf. St. 6. S. 95 ff., worauf er, wie auch Schmidt, seine Zweifel wieder zurücknahm; s. seine Erklärung aller dunkeln Stellen des N. T. II. Kiel 1807.

2) Bibliothek für Kritik und Exegese II. St. 1.

3) In der anonym erschienenen Schrift: Der Evangelist Johannes und seine Ausleger vor dem jüngsten Gericht. 1801—1804. 2 Thle. Entgegen schrieb Süskind in s. Magazin Hft. 9. und Schlecker Versuch einer Widerlegung der hauptsächlichsten Einwürfe, die in der neuesten Zeit gegen die Echtheit des Evang. Johannis gemacht sind, mit einer Vorrede von Dr. Ziegler. Rostock. 1802.

4) In Henke's Museum. I. Hft. 1. S. 20 ff. u. 47 ff. Entgegen vertheidigte die Echtheit wieder Süskind in s. Magazin St. 11. S. 57 ff. und 110 ff., Nöldeke in Henke's Museum II. Hft. 1., Glaser in s. Dissert. De Joanne Apost. evangelii, quod nomen ejus prae se fert, vero auctore, respectu recentior. quarundam dubitationum atque criminationum. Helmst. 1806., Wegscheider in der Schrift: Versuch einer vollständigen Einltg. ꝛc. S. 78 ff. u. Herib. van Gruithuysen: Pro Evangelii Joannei *αυθεντια*. Hardevici. 1807., u. A.

5) Uransichten des Christenthums, nebst Untersuchungen über einige Bücher des N. T. Altona. 1808.

6) Philo und Johannes, oder fortgesetzte Anwendung des Philo zur Interpretation der Johanneischen Schriften, mit besonderer Rücksicht auf die Frage: ob Johannes der Verfasser der ihm zugeschriebenen Schriften sein könne. Götting. 1812.

7) S. Wegscheider a. a. O. u. *Stein* Authentia Evang. Joannis contra Bretschneideri dubia vindicata etc. Brandenb. 1822. p. 7 ff.

sein apostolisches Ansehen wieder auf immer zu sichern; allein der Widerspruch ruhte nur einige Zeit, um mit vermehrten Kräften wieder aufzuwachen. Bretschneider nahm in seinen Probabilien [1]) die ältern Einwürfe wieder auf und vermehrte sie mit einer großen Anzahl von neuen; er suchte namentlich in dem Inhalte des Evang. Alles hervor, was ihm theils im Vergleiche mit den Synoptt., theils für sich betrachtet, gegen die Augen- und Ohrenzeugenschaft des Verfassers zu sprechen schien; dazu unterwarf er auch die äußern Zeugnisse für das Evang. einer neuen Prüfung, und indem vor seinem Gerichte auch diese Stützen der Echtheit sich nicht halten konnten, so glaubte er das Johanneische Ansehen des Evang. durch innere und äußere Gründe völlig untergraben zu haben; er hält den Verfasser nach innern Merkmalen für einen Heidenchristen, der erst nach dem Tode des Johannes das Evang. geschrieben und unter dem Namen des Apostels veröffentlichet habe. Bretschneider ist ferne von dem frivolen Geiste, welcher einige seiner Vorgänger charakterisirt, und er trägt seine Einwürfe nur in der Form von Zweifeln vor; doch tritt in seiner Schrift nie ein ernstliches Streben hervor, die kritischen Schwierigkeiten aufzulösen, nirgends eine Neigung, wahrscheinlichen Erklärungsgründen zu huldigen, während aller Fleiß darauf verwendet wird, die Einwürfe zu schärfen und zu mehren.

Seine Schrift machte ein nicht geringes Aufsehen; aber es zeigte sich bald, daß auch dieser Angriff es nicht vermöge, die traditionelle Ansicht von dem vierten Evang. aufzuheben; die Probabilien erweckten einen rühmlichen Kampf der Gelehrten in einer Reihe von Gegenschriften und gaben dadurch nur Veranlassung zu einer stärkern und tiefern Begründung seines apostolischen Ansehens [2]).

---

1) Probabilia de Evangelii et Epistolarum Joannis, Apostoli, indole et origine, eruditorum judiciis modeste subjecit Car. Theophil. Bretschneider etc. Lips. 1820.

2) Die hauptsächlichsten Gegenschriften gegen die Probabilien sind: *H. A. Schott* Progr. Examinantur dubitationes quaedum de authentia Evangelii Joannis nuperrime ex prioribus quatuor capitibus a Bretschneidero excitatae. Jen. 1820.; *Th. Ph. Chr. Kaiser* Commentatt. De apologeticis evangelii Joannis consiliis authentiam ejus demonstrantibus. P. 1. 2. 3. Erlang. 1821—1825. *Stein* Authent. etc.; *Aug. Theoph. Calmberg* De an-

Nachdem es aus dieser Feuerprobe wieder unversehrt hervorgegangen und sein Ansehen nur desto mehr befestiget worden war, drohte ihm bald wieder von Neuem ein Angriff, als die offenbar gewordene Unhaltbarkeit der natürlichen Schrifterklärung der Rationalisten mehr und mehr zur mythischen Auffassung der evang. Geschichtserzählung hintrieb. Nach mehrern theilweisen Versuchen unternahm es Dr. D. Fr. Strauß [1]), in dessen philosophischer Gottes- und Weltanschauung ein großer Theil des historischen Inhaltes der Evangelien zum voraus verneint ist, die mythische Erklärungsweise unbeschränkt auf das N. T. anzuwenden. Der Versuch einer mythischen Erklärung der evang. Geschichtserzählung konnte aber nur als möglich erscheinen, wenn zuvor die Echtheit wenigstens des ersten und vierten Evang. wieder in Zweifel gezogen wurde; es war die Voraussetzung nothwendig, daß ihre apostolische Abkunft ungewiß sei. Strauß bahnte sich seinen Weg dadurch, daß er den historischen Zeugnissen für die Echtheit der Evangelien und des vierten, das hier in Frage steht, insbesondere die zwingende Beweiskraft absprach, und indem er nun, über diese Schranken hinweggeschritten, in den meisten Theilen des Evang. mit Benützung seiner Vorgänger einen unhistorischen Charakter nachzuweisen glaubte, schien ihm auch die vorausgesetzte nichtapostolische Abkunft des Evang. aus

---

tiquissimis patrum pro Evang. Joannis *αυθεντια* testimoniis. Hamb. 1822. J. T. Hemsen Die Authentie der Schriften des Evangelisten Johannes. Schlesw. 1823.; *Leonh. Usteri* Commentatio critica, in qua evang. Joannis genuinum esse ex comparatis quatuor evangeliorum narrationibus de coena ultima et passione Christi ostenditur. Turici. 1823.; Fr. Gottl. Crome Probabilia haud Probabilia, oder Widerlegung der von Dr. Bretschneider gegen die Echtheit und Glaubwürdigkeit des Evang. und der Briefe Johannes erhobenen Zweifel. Eine gekrönte Preisschrift. Leipz. 1824.; C. W. Hauff Die Authentie und der hohe Werth des Evang. Joh., mit Rücksicht auf neuere Einwendungen, für Wahrheit suchende Bibelfreunde. Eine gekrönte Preisschr. 1831. Dazu kommen die Commentatoren u. Isagogiker, welche nach Bretschneider schrieben: Kühnöl Comment. (3. Aufl.); Lücke Comment. (2. Aufl.); Tholuck Comment.; Hug Einltg. (3. Aufl.) II. S. 210 ff.; Credner I. 1, S. 208 ff. u. A. — Olshausen Echtheit ꝛc. S. 216 ff. Bretschneider gab später selbst seine Zweifel auf, s. Tschirner Magaz. für christl. Prediger II. St. 2. S. 154 f.

1) Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet. 2 Thle. Tübingen. 1835. 1836. 4. Aufl. 1842.

dem Inhalte erwiesen zu sein [1]). Lützelberger machte sich nochmals an die Prüfung der Beglaubigung des Evang. durch äußere Zeugnisse, und sowie er die kirchliche Tradition über den Aufenthalt des Apostels Johannes in Kleinasien aus den Schriften der ältesten Väter entschieden bezweifelt (s. §. 4.), so leugnet er auch mit gleicher Entschiedenheit zugleich die Abfassung des Evang. durch Johannes, welche in jenen Aufenthalt fallen soll, größtentheils aus äußern, aber auch aus innern Gründen [2]). Zum Versuche, die wahre Entstehung der „sogenannten Johanneischen Schriften" gegen die Tradition an das Licht zu stellen, schreitet er [3]) mit der Bitte um Erlaubniß, seine Phantasie mitsprechen zu lassen. Man soll ihm alsdann auf die nichtigsten Gründe hin glauben, daß das vierte Evang. von einem Samaritaner herrühre, der bei dem Herannahen des jüdischen Krieges als ein Knabe von 8—12 Jahren mit seinen Eltern über den Euphrat in die Gegend von Edessa geflohen, dort später Christ geworden sei, vielleicht gar Bischof einer Gemeinde, und zur Zeit des Bar-Chochba in den Jahren 130—135 das Evang. geschrieben habe! — Bruno Bauer [4]) reihet sich darin an Strauß an, daß er in dem ganzen Inhalte des Evang., welches ihm ein Reflex aus erst später gereifter Stufe des dogmatischen Bewußtseins ist, den Widerspruch gegen die apostolische Abfassung desselben begründet findet. Dagegen wird von Hermann Weiße und Alex. Schweizer [5]) im Evang. eine Urschrift und eine spätere Bearbeitung unterschieden (s. §. 1), und indem für jene der Apostel Johannes als Verfasser anerkannt wird, nur eine theilweise Unechtheit des Evang. behauptet. Alle diese Kritiker stehen auf einem Standpunkte, bei welchem mehr oder weniger

---

1) Jedoch schwankt sein Urtheil in den verschiedenen Auflagen; gegen die entschiedene Verwerfung der Echtheit in der ersten Aufl. spricht er sich in der dritten, Vorr. S. V. dahin aus: daß er nicht mehr von der Unechtheit des Evang. überzeugt sei; dagegen stellt er sich in der vierten Aufl. wieder entschieden auf den Standpunkt der Negation.

2) A. a. O. S. 38 ff., mit Zustimmung seines Recensenten in d. A. LZ. a. a. O.

3) S. 210.

4) Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes. Bremen 1840. — als erster Theil der Kritik der ganzen evang. Geschichte, welche fortgesetzt wird in der: Kritik der evang. Geschichte der Synoptt. 2 Bde. Leipz. 1841.

5) A. a. OO.

die Unmöglichkeit vorwaltet, zu einem wahren Resultate zu kommen; die Negation geht der Untersuchung voraus. Strauß und Bauer haben in der Hegel'schen Philosophie den Maaßstab für die historische Wahrheit, welche zum voraus gemessen ist; die kritische Untersuchung strebt zu dem schon anfangs bewußten Ziele hin, sie geht deßhalb auf Verneinung aus, verwirrt und faßt den möglichen Zweifelsgrund mit aller Macht, setzt sich aber über die entgegenstehenden Schwierigkeiten mit Leichtigkeit hinweg und die Philosophie selbst wird zur Entscheidung gebraucht. Es muß Staunen, aber auch den bittern Unwillen erregen, mit welcher Leichtfertigkeit Bauer, der seinen Vorgänger Strauß erst auf halbem Wege stehen läßt, die Geschichte beiseitiget, wie er bei seinen Reflexionen, mit welchen er die Geschichte auflöst, ohne alle Kenntniß des Alterthums oder wenigstens ohne alle Berücksichtigung der historischen Hilfsmittel, nur durch sein Fernrohr in die entfernten Zeiten blickend, nach Willkühr entscheidet, zuweilen nicht einmal dem gesunden Verstande eine Mitsprache gestattet und auch bei seinen Lesern den Nichtgebrauch desselben voraussetzt [1]). Lützelberger ist überhaupt von einem Geiste des Widerspruches geleitet, welcher ihn keine Einrede hören läßt; wo nicht der Buchstabe ein Zeugniß mit diplomatischer Genauigkeit ausspricht, findet er sich in seinem Rechte des Widerspruches; er hält das ganze kirchliche Alterthum für ein Inselnmeer, auf welchem alle Communikation abgeschnitten ist, und die kirchlichen Schriftsteller für einfältige Leute, die jede Sage ohne Prüfung als baare Wahrheit annehmen; dagegen soll man ihm bei seinem Phantasiren die albernsten Dinge glauben. Auch die Kritik Weiße's ist durch einen subjektiven Standpunkt, durch seine Philosophie und das Christusbild, welches er sich von vorne herein entworfen hat, prädeterminirt; die aufgestellten Behauptungen sind zuweilen nichts als ingeniöse Einfälle, und weil sie ihm selbst als solche gefallen, so möchte er sie nicht wieder aufgeben, wenn er auch selbst seinen unsichern Boden fühlt; doch waltet daneben noch ein historischer Sinn, welcher ihn zum Gegner Strauß's macht, ohne daß er in diesem Gegensatze dem kirchlichen Glauben freundlich begegnet. Schweizer befolgt einen von dem Verfahren dieser Kritiker weit abstehenden Takt, indem seine Unter-

---

1) Man vgl. z. B. a. a. O. S. 22 f.

suchungen weit mehr von den Principien der historischen Kritik geleitet sind; aber auch er bewegt sich theilweise wieder auf einem subjektiven Standpunkte, welcher insbesondere in seinem Wunderbegriffe, den er in einige Erzählungen hineinlegt und nach welchem er andere ausscheidet, klar hervortritt. Er kommt durch die befolgten kritischen Principien zu mehr historischer Wahrheit, fällt aber in die historischen Anschauungen der natürlichen Schrifterklärer zurück [1]).

Die Einwürfe, welche von Seite dieser Kritiker der Echtheit des vierten Evang. entgegenstehen, sind nun im Ueberblicke hauptsächlich folgende: 1. Die ausdrücklichen Zeugnisse, welche erst gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts für die Johanneische Abfassung des vierten Evang. hervortreten, können keine historische Grundlage haben. Polykarpus, Ignatius und Papias kennen das Evang. nicht, und überhaupt findet sich bis auf den Valentinianer Herakleon, Irenäus und Theophilus von Antiochien keine sichere Spur seines Daseins oder seiner apostolischen Anerkennung. Dieses Stillschweigen zeugt gegen die spätere Tradition und ist gegen die Echtheit des Evang. vollkommen entscheidend. 2) Der geistig freie Charakter des Evang. verträgt sich durchaus nicht mit dem Charakter und der Geistesrichtung des Johannes, wie er bei Paulus erscheint. Johannes ist nach Paulus (Br. an die Gal. K. 2.) um die Jahre 50—53 noch ein ängstlicher, engherziger, an Satzungen hängender Judenapostel, während sich das vierte Evang. als Produkt eines christlich-freien Geistes charakterisirt. Wollte man zur Erklärung, wie er ein solches Evang. schreiben konnte, eine spätere geistige Durchbildung annehmen, so würde man zu dem Urtheile hingetrieben, daß Johannes die Reden von seinem spätern Standpunkte aus frei komponirt habe, weil er solche Reden nach seiner frühern Geistesbeschaffenheit nicht verstehen, unverstanden aber nicht sich aneignen konnte. Es ist aber wahrscheinlicher, daß Johannes bis zu seinem Ende in seiner jüdischen Befangenheit verblieben und folglich das Evangelium nicht geschrieben hat. 3. Der Verfasser gibt sich selbst nicht für einen Augenzeugen der Begebenheiten aus, sondern er beruft sich 19, 35.: *και ὁ ἑωρακως μεμαρ-*

---

1) S. über die Kritik des Inhaltes des Evang. das Nähere im folgenden §.

τυρηκε και αληθινη αυτου εστιν ἡ μαρτυρια — ausdrücklich auf die Mittheilungen eines Apostels, nämlich des Lieblingsjüngers, der aber auch nicht Johannes, sondern Andreas ist. 4. Der Evangelist erzählt öfters ohne Bestimmtheit und Anschaulichkeit; daraus ist zu erkennen, daß er die Begebenheiten weder mitangesehen hat, noch ihnen nahe gestanden ist. 5. Ein großer Theil des geschichtlichen und didaktischen Inhaltes des Evang. erweiset sich als historisch unwahr; die meisten der erzählten Begebenheiten können nicht wirklich vorgefallen und die Lehrvorträge nicht so gehalten worden sein, wie sie verzeichnet sind [1]).

Was nun fürs Erste die äußere Beglaubigung des Evang. anbelangt, so ist vor Allem nicht außer Acht zu lassen, daß die widerspruchlose Aufnahme desselben im christlichen Alterthume bei der Voraussetzung der Unechtheit nicht denkbar ist. Wenn der Apostel Johannes bis zum Anfange des zweiten Jahrhunderts in Ephesus lebte und seine Wirksamkeit über ganz Kleinasien verbreitete, was hoffentlich nicht mehr als eine grundlose Voraussetzung gelten wird, so kann man sich nicht vorstellen, wie die Kirchenvorsteher in diesen Gegenden später eine Schrift als ein Johanneisches Produkt sollten angenommen haben, wenn man von dieser Schrift weder in Ephesus noch sonstwo in den kleinasiatischen Kirchen früher etwas gewußt hätte. Wäre sie auch in andern Kirchen ohne Widerstreben aufgenommen worden, so würde sich wenigstens anfangs von Kleinasien aus Widerspruch dagegen erhoben haben, und man dürfte erwarten, daß sich noch Spuren eines solchen Widerspruches in den Schriften der Alten fänden. Die Aloger würden nicht unterlassen haben, wenn sie irgendwo einen kirchlich-historischen Beweis gegen den Johanneischen Ursprung des Evang. hätten ausfindig machen können, ihn zu gebrauchen; aber sie sehen sich genöthiget, ihre Polemik allein auf innere Gründe zu bauen.

Dieser Mangel an allen Spuren eines Widerspruches im christlichen Alterthume, welcher bei der Voraussetzung der Unechtheit des Evang. nicht denkbar ist, ist ein starkes indirektes äußeres Zeugniß für seine Johanneische Abkunft. Doch betrachten wir diese Erscheinung nur als einen Umstand, welcher den vorhandenen ausdrücklichen Zeugnissen für das Evang. gegen

---

1) S. den folgd. §.

das Urtheil der Gegner Vertrauen anbahnen möge, ohne die Entscheidung selbst von ihr abhängig zu machen. Das Zeugniß des Irenäus [1]) ist auch hier wegen seines Umganges mit Polykarpus, dem Schüler des Johannes, von besonderer Wichtigkeit; sein Verhältniß zu Polykarpus treibt zur Vermuthung und Annahme hin, daß es in diesem apostolischen Manne eine historische Unterlage habe. Dies soll aber, sowie sein Zeugniß über den Aufenthalt des Apostels in Kleinasien, darum wieder unsicher werden, weil seine Bekanntschaft mit Polykarpus in seine frühe Jugendzeit fällt; auch angenommen, daß Irenäus selbst meinte, von Polykarpus über Johanneische Schriften etwas gehört zu haben, so sei es immerhin möglich, daß er sich selbst hierin täuschte, daß er spätere, von anderer Seite ihm zugekommene Nachrichten irrthümlich an Polykarpus geknüpft hätte; er verrathe aber selbst, daß ihm über sämmtliche Evangelien und über das Johanneische insbesondere keine Mittheilungen von Polykarpus und überhaupt keine historischen Nachrichten zu Gebote standen, indem er in seiner Schrift „gegen die Ketzer“ [2]) das Ansehen der vier Evangg. nicht mit historischen, sondern nur mit dogmatischen oder metaphysischen Gründen vertheidige [3]). Allein das jugendliche Alter des Irenäus, in welches sein Umgang mit Polykarpus fällt, kann auch hier nicht hindern, sein Zeugniß auf Mittheilungen seines Lehrers zurückzuführen; man denke nur wieder an die lebendige Erinnerung des Irenäus, in welcher ihm alle Vorgänge aus seinem jugendlichen Umgange mit Polykarpus gegenwärtig sind, wie er Alles, was er gesehen und gehört, in aller Frische im Andenken bewahrt! Jene Selbsttäuschung, welche der auflösenden Kritik als annehmbar erscheint, muß dem unbefangenen Kritiker gerade recht unwahrscheinlich vorkommen; hätte nämlich Irenäus in späterer Zeit erst Nachrichten über das Evang. des Johannes erhalten, während er bis dahin nichts von demselben wußte, so wären jetzt in dem Augenblicke, als er diese Nachrichten aufnahm, dieselben in seinem Bewußtsein von seinen Ju-

---

1) **Adv. Haer. III. 1.:** *επειτα Ιωαννης ὁ μαθητης του κυριου, ὁ και επι στηθος αυτου αναπεσων, και αυτος εξεδωκε το ευαγγελιον, εν Εφεσῳ της Ασιας διατριβων.* **Vgl. III. 11.**

2) **III. 1.**

3) **Lützelberger a. a. O. S. 146 ff. nach dem Vorgange Bretschneiders Probabb. p. 214 sqq.**

genderinnerungen genau geschieden gewesen, und wenn er sie einmal mit klarem Bewußtsein auseinanderhielt, so ist es doch eine mißliche Annahme, daß er sie nachher wieder confundirt haben soll. Was aber den obenstehenden Schluß anbelangt, welcher dem Irenäus überhaupt das Bewußtsein historischer Gründe für die Echtheit der Evangg. und des vierten insbesondere abspricht, so ist derselbe darum falsch, weil Irenäus sich zur Vertheidigung des Ansehens der vier Evangg. gegen diejenigen Häretiker, welche er a. a. O. bekämpft, nicht auf historische Zeugnisse berufen durfte, weil die historischen Zeugnisse für ihre Echtheit ihm bei dieser Vertheidigung gar nicht dienen konnten. Er bestreitet nämlich die Marcioniten, Ebioniten, Cerinthianer und Valentinianer, welche von den vier kirchlich anerkannten Evangg. je nur Eines annahmen, und von welchen die letztern neben dem Evang. des Johannes noch ein eigenes gebrauchten, das sie evangelium veritatis nannten; gegen diese Häretiker sucht er zu beweisen, daß es nicht mehr und nicht weniger als vier wahre, glaubwürdige Evangg. gebe [1]). Nun leugneten dieselben aber den apostolischen Ursprung der von ihnen verworfenen Evangg. nicht, und was das evang. veritatis der Valentinianer anbelangt, so scheinen sie es keinem Apostel zugeschrieben zu haben. Sie nahmen von den kirchlich anerkannten Evangg. je nur Eines an, weil nur dieses oder hauptsächlich dieses zu ihren dogmatischen Vorstellungen paßte; den übrigen aber konnte aus entgegengesetzten Gründen der apostolische Ursprung keine Aufnahme verschaffen, während das evang. veritatis, ohne den Namen eines Apostels für sich zu haben, als glaubwürdige Lehrquelle galt. War nun der apostolische Ursprung der verworfenen Evangg. bei diesen Häretikern nicht bestritten, gab dieser in ihrem Urtheile den kirchlich anerkannten Evangg. kein Ansehen und konnte eine evang. Schrift bei ihnen als eine ausnehmende Glaubensquelle gelten, ohne einem Apostel beigelegt zu werden, so ist es begreiflich, daß sich Irenäus zum Beweise, daß die vier kirchlichen Evangg. insgesammt, und außer ihnen kein anderes, wahre und glaubwürdige Schriften seien, nicht auf historische Zeugnisse für ihre Echtheit berufen konnte,

---

1) A. a. O: — *ματαιοι παντες και αμαθεις, προσετι δε και τολμηροι, οἱ αθετουντες την ιδεαν του ευαγγελιου, και ειτε πλειονα, ειτε ελαττονα των ειρημενων (τεσσαρων) παρεισφεροντες ευαγγελιων προσωπα λ.*

weil er diesen Häretikern gegenüber dadurch ihr Ansehen nicht begründete; er versuchte darum die Begründung ihres Ansehens auf dogmatischem Wege, was ihm eher einen Erfolg hoffen ließ. War nun aber keine Veranlassung da zum Gebrauche historischer Zeugnisse für die Echtheit der Evangg. überhaupt und des Johanneischen insbesondere, war ihre Benützung hier gar nicht zweckdienlich, so kann man aus dem Nichtgebrauche nicht folgern, daß Irenäus von keinen ältern Zeugnissen wußte, daß ihm namentlich auch keine Mittheilungen aus dem Munde des Polykarpus zu Gebote standen. Erst nachdem er mit seinem Beweise gegen die genannten vier Sekten zu Ende gekommen ist, gedenkt er auch noch jener antimontanistischen Parthei, welche oben mit den Alogern des Epiphanius als wesentlich Eins angenommen wurde; nach der Analogie der Aloger des Epiphanius scheint diese Parthei das Evang. des Johannes in dem Sinne verworfen zu haben, daß sie es dem Apostel absprach; doch könnte es immerhin sein, daß diese Antimontanisten anfangs nur seine Glaubwürdigkeit verwarfen, ohne die apostolische Herkunft zu leugnen, und erst später, da es ihnen bedenklich vorkommen mochte, dem Lieblingsjünger des Herrn zu widersprechen, durch Bestreitung des apostolischen Ursprunges ihr dogmatisches Interesse zu befriedigen suchten; der Ausdruck des Irenäus: evangelium ... *repellunt* läßt jene Auffassung vollkommen zu. Jedenfalls aber stehen sie außerhalb der anfangs beabsichtigten Polemik des Irenäus und werden erst nach Beendigung seiner Beweisführung für die Glaubwürdigkeit der vier kirchlich anerkannten Evangg., und gleichsam nur im Vorbeigehen, noch angeführt, so daß man die Forderung nicht schärfen darf, daß er wenigstens gegen diese historische Gründe für den apostolischen Ursprung des vierten Evang. hätte gebrauchen sollen. Entschieden wäre es freilich, daß seine Annahme der Echtheit des vierten Evang. in Polykarpus keine Stütze hätte, wenn der Beweis geführt werden könnte, daß dieser Vater selbst nichts von demselben gewußt hätte; es wird aber weiter unten diese Behauptung als unbegründet erkannt werden.

Lassen wir aber den jugendlichen Umgang des Irenäus mit Polykarpus auch ganz unberücksichtiget, so darf man nach seinem Zeugnisse doch so viel mit Zuversicht annehmen, daß man um die Mitte des zweiten Jahrhunderts in Kleinasien das vierte Evang.

gekannt habe; denn er kam bald nach der Mitte des zweiten Jahrhdts. von Kleinasien nach Gallien, wohin er seine Kunde von dem Johann. Evang. gewiß schon mitgebracht hat, weil er später, wenn ihm dasselbe nicht schon in seinem Vaterlande bekannt geworden wäre, solches gewiß nicht zweifellos als eine Johann. Schrift aufgenommen hätte. Daß das Evang. um dieselbe Zeit auch in andern Gegenden bekannt und als eine Johann. Schrift anerkannt war, verbürgt das Zeugniß des Theophilus, Bisch. von Antiochien [1]), dem Hauptsitze der orientalischen Kirche, welcher in seiner um d. J. 180 verfaßten Schrift an den Autolykus die Anfangsworte unseres Evang. unter dem Namen des Apostels citirt [2]), und von welchem Hieronymus bemerkt [3]), daß er eine Harmonie der vier Evangg. verfaßt habe. Die Form seines Citates spricht es aus, daß damals der Johann. Ursprung des Evang. in seiner Umgebung als eine ausgemachte Sache galt, und wir werden darum annehmen dürfen, daß es ihm und in seiner Umgebung lange vor dem J. 180 schon bekannt war und apostolisches Ansehen genoß.

Weiter hinauf führt uns in der rechtgläubigen Kirche Justin, der Märtyrer, in dessen Schriften aus dem Zeitraume von 140—160 das vierte Evang. wieder zum Vorschein kommt; vergebens versucht es die Kritik, dieses zu leugnen [4]). Die Quellen, aus welchen er christliche Geschichte und Lehre schöpft, nennt er gewöhnlich *απομνημονευματα των αποστολων*, auch *ευαγγελια* und *ευαγγελιον*, bestimmt aber diese Quellen noch genauer mit den Worten: *ἃ φημι ὑπο των αποστολων αυτου και των εκεινοις παρακολουθησαντων συντεταχθαι.* Dialog. cum Tryph. c. 103. Damit weiset er offenbar auf unsere kanonischen Evangg. hin, von welchen zwei von Aposteln und zwei

---

1) Euseb. H. E. IV. 20.

2) L. II. c. 22: *διδασκουσιν ἡμας .... οἱ πνευματοφοροι, ἐξ ὧν ὁ Ιωαννης λεγει: εν αρχη ην ὁ λογος· και ὁ λογος ην προς τον θεον λ.*

3) Epist. ad Algasiam. quaest. 6: Theophilus, Antiochenae ecclesiae septimus post Petrum apostolum episcopus, qui quatuor evangelistarum in unum opus dicta compingens, ingenii sui nobis monumenta reliquit etc.

4) Lützelberger a. a. O. S. 105 ff. nach dem Vorgange Bretschneiders Probabb. p. 191 sqq. Credner will es wenigstens im Zweifel lassen, daß Justin das vierte Evang. gekannt; s. seine Beiträge zur Einltg. in die bibl. Schriften I. Halle 1832. S. 104 ff.

von Apostelschülern verfaßt sind; er hätte also schon nach dieser Stelle das Johann. Evang. gekannt. Allein es wird angenommen, daß Justin das unter dem Namen evangelium Petri bekannte Apokryphon [1]) gebraucht habe, so daß also der Plural *υπο των αποστολ.* nicht nothwendig den Apostel Johannes einschlösse; diese Annahme gründet Lützelberger [2]) mit Credner [3]) hauptsächlich auf die Stelle im Dial. cum Tryph. c. 106.... *και το ειπειν μετωνομακεναι αυτον Πετρον ἑνα των αποστολων, και γεγραφθαι εν τοις απομνημονευμασιν αυτου γεγενημενον και τουτο λ.*, wo *αυτου* auf Petrus bezogen wird. Aber es fällt in die Augen, daß diese Beziehung falsch ist, daß *αυτου*, wenn es anders echt ist, vielmehr auf das vor *Πετρον* stehende *αυτον* (scil. *Χριστον*), das Hauptsubjekt im Satze, zurückgeht und als genit. object. aufzufassen ist [4]); Justin setzte nach *απομνημ.* hier nicht das gewöhnliche *αποστολων*, weil dieses Wort gerade vorausgeht. Fällt nun der Hauptgrund für die Annahme hinweg, daß Justin das evangelium Petri gebraucht habe, so stehen wir wieder im Rechte, unter den Verfassern seiner *υπομνημ.* den Apostel Johannes mitzuverstehen. Die oben angeführte Stelle ist es aber nicht allein, aus welcher seine Bekanntschaft mit dem Johann. Evang. hervorgeht; denn es kann der vielfache, mehr oder weniger deutliche Gebrauch desselben in seinen beiden Apologien und im Dialoge mit dem Juden Tryphon nicht in Abrede gestellt werden. Unverkennbar enthalten diese Schriften Beziehungen auf die im Prologe des Johannes entwickelte Logoslehre und auf solche Stellen im Evang., welche die höhere Natur Christi berühren; dahin gehört Apol. II. c. 6.: *ὁ δε υἱος εκεινου, ὁ μονος λεγομενος κυριως υἱος, ὁ λογος προ των ποιημματων, και συνων και γεννωμενος, ὁτε την αρχην δι' αυτου παντα εκτισε και εκοσμησε, Χριστος μεν κατα το κεχρισθαι και κοσμησαι τα παντα δι' αυτου τον θεον, λεγεται*, vgl. Joh. 1, 1.—3.; 17, 5.; Dial. cum Tryph. c. 105.: *Μονογενης γαρ ὁτι ην τῳ*

---

1) S. Neudecker a. a. O. S. 37 ff.
2) A. a. O. S. 125.
3) Beiträge I. S. 132. vgl. Berthold Eintlg. III. S. 1213 f.
4) S. Olshausen Echtheit ꝛc. S. 290. Neudecker a. a. O. S. 66 f. Lücke Comm. S. 44 f. Not.

πατρι των ὁλων ουτος, ιδιως εξ αυτου λογος και δυναμις γεγενημενος, και ὑστερον ανθρωπος δια της παρθενου γενομενος, ὡς απο των απομνημονευματων εμαθομεν, προεδηλωσα; mit den letzten Worten weiset Justin auf eine andere Quelle hin, aus welcher er die voranstehende Lehre kennen gelernt habe, als Lützelberger annimmt [1]), welcher besser als Justin selber wissen will, daß er sie aus der Philosophie genommen habe; Apol. I. c. 46.: ὁι μετα λογου βιωσαντες, Χριστιανοι εισι, vgl. Joh. 1, 12. Im Dial. cum Tryph. c. 100. schließt sich der Ausdruck σαρκοποιηθεις und ανθρωπος γενομενος, neben welchem er sich wieder auf die απομνημον. των αποστ. beruft, ganz an den Johanneischen — σαρξ εγενετο 1, 14. an, und ebend. c. 65. wendet Justin von der menschlichen Natur Christi die bei Joh. 1, 13. auf die Logosgläubigen sich beziehenden Worte mit freier Umgestaltung an: ὡς του αἱματος αυτου ουκ εξ ανθρωπειου σπερματος γεγεννημενου, αλλ' εκ θεληματος θεου. Neben vielen andern Stellen ist aber jene von der Wiedergeburt Apol. I. 61. besonders wichtig, welche Justin ausdrücklich als einen Ausspruch des Herrn anführt: και γαρ ὁ Χριστος ειπεν· αν μη αναγεννηθητε, ου μη εισελθητε εις την βασιλειαν των ουρανων, vgl. Joh. 3, 3.; dann fährt er fort: ὁτι δε και αδυνατον εις τας μητρας των τεκουσων τους ἁπαξ γεννωμενους εμβηναι, φανερον πασιν εστι, woraus die Entgegnung des Nikodemus Joh. 3, 4. klar hervorleuchtet. Ganz unbedeutend ist, was Lützelberger [2]) mit Credner [3]) gegen die Herleitung dieser Stelle aus dem Johann. Evang. bemerkt: daß nämlich vor dem Ausspruche des Herrn das charakteristische Johanneische αμην, αμην fehle, der Ausdruck βασιλεια των ουρανων dem Evangelisten völlig fremd sei, statt ανωθεν γεννηθηναι hier αναγεννηθηναι stehe. Dergleichen Veränderungen des Textes finden sich auch in solchen Stellen, welche unbezweifelt den andern Evangelisten entnommen sind, und es stellt sich namentlich ein ganz freier Gebrauch des biblischen Textes heraus, wenn Justin eine Stelle wiederholt citirt [4]). Er wendet

---

1) A. a. O. S. 109 f.
2) A. a. O. S. 122 f.
3) Beiträge I. S. 252 f.
4) Vgl. Olshausen Echtheit ꝛc. S. 293 ff.

die Evangg. offenbar aus dem Gedächtnisse an, und daraus erklärt es sich nun auch einfach, daß er manche Stellen im Evang. des Joh., welche für seine Absicht besonders brauchbar gewesen wären, übergangen hat. Justin kannte also das vierte Evangelium, er kannte und gebrauchte es als eine apostolische Schrift, und zwar als eine Schrift des bald nach ihm ausdrücklich genannten Apostels Johannes. Man wird aber nicht annehmen wollen, daß Justin gerade erst in der Zeit, in welche die Abfassung seiner Schriften fällt, das vierte Evang. und seinen Verfasser kennen gelernt habe, da er es bereits mit den andern Evangg. seinem Gedächtnisse eingeprägt hatte; er gebraucht dasselbe als eine ihm längst bekannte Schrift, und so gibt er uns also für Dasein und Echtheit des vierten Evang. ein Zeugniß, das weit über die Mitte des zweiten Jahrhunderts hinaufreicht, das weit die Grenze überschreitet, welche die neueste Kritik für das Dasein desselben im vordern Asien gezogen hat.

Der Schüler des Apostels Johannes, Polykarpus, citirt in seinem auf uns gekommenen Briefe an die Philipper, welcher um d. J. 116 abgefaßt ist, das vierte Evang. nicht, und es kommt in demselben überhaupt kein Gedanke oder Ausdruck vor, welcher eine Beziehung auf das Johann. Evang. enthielte; dagegen ist c. 7.: *Πας γαρ, ὃς αν μη ὁμολογῃ Ιησουν Χριστον εν σαρκι εληλυθεναι, αντιχριστος εστι* — fast wörtlich übereinstimmend mit 1 Joh. 4, 3. — Es soll aber diese Uebereinstimmung nicht zur Annahme berechtigen, daß Polykarpus aus dem Johann. Briefe geschöpft habe, es wird vielmehr für beide Briefe hierin eine gemeinsame Quelle in Vorschlag gebracht; die Formel: *Χριστον εν σαρκι εληλυθεναι* soll nämlich ein Zeitschiboleth der rechtgläubigen Kirche gegen die Doketen gewesen sein, und aus diesem kirchlichen Sprachgebrauche will man die Stelle in beiden Briefen unmittelbar herleiten. Indem die Kritik so diese Stelle abfertiget, schließt sie aus dem angenommenen durchgängigen Nichtgebrauche der Johann. Schriften bei Polykarpus auf eine allgemeine Nichtkenntniß derselben und argumentirt daraus weiter gegen die spätere Tradition [1]). Allein wer möchte den klaren Augenschein mit einer unbegründeten Hypothese vertauschen! —

---

1) Lützelberger a. a. O. S. 71 ff. vgl. Bretschneider a. a. O. S. 172 f. und 184 f.

denn daß jene Formel einen Gegensatz gegen häretische Ansichten ausspricht, daß der Ausdruck εν σαρκι γενεσθαι auch bei andern Vätern vorkommt, beweiset nichts für diese Hypothese; die Abhängigkeit der Stelle im Briefe des Polykarpus vom Johann. Briefe ist um so gewisser, da auch der Ausdruck: αντιχριστος klar auf diesen zurückweiset. Aus der Kenntniß und dem Gebrauche des Johann. Briefes kann freilich nicht geschlossen werden, daß Polykarpus auch das Evang. kennen mußte; aber wenn der erste Brief ein Begleitungsschreiben des Evang. ist [1]), so sollte man doch schon die Wahrscheinlichkeit der Kenntniß des letztern zugeben, und so viel ergibt sich nach jenem Verhältnisse des Briefes zum Evang. mit Gewißheit, daß damals das Evang. wenigstens überhaupt schon existirte, daß also die Ansicht der neuesten Kritik von einer Abfassung desselben um d. J. 130—135 grundfalsch ist, und wenn Polykarpus den ersten Brief als eine apostolische Schrift gebrauchte, was nicht zu bezweifeln ist, so liegt darin insoferne ein Zeugniß für den apostolischen Ursprung des Evang., als beide Schriften nur Einen Verfasser haben können. Der Schluß aus dem Nichtgebrauche auf Nichtkenntniß des Evang. muß bei ruhiger Betrachtung, so wie die oben erläuterte Folgerung ex silentio in Ansehung der Person des Apostels, als gänzlich unstatthaft erscheinen; es läßt sich nämlich der Nichtgebrauch des Evang. im Briefe des Polykarpus mit der Kenntniß desselben unschwer vereinbaren, wenn man nur die Veranlassung und den Zweck jenes Briefes ins Auge fassen will. Streitigkeiten in Folge der Absetzung eines Presbyters, welcher sich der Habsucht und anderer Vergehungen schuldig gemacht hatte, veranlaßten nach c. 11. das Schreiben des Polykarpus; da waren also sittliche Ermahnungen nothwendig und die Häretiker kommen nur beiläufig in Berücksichtigung. Diese Ermahnungen boten ihm die Paulinischen Briefe in der Form dar, wie er sie brauchte, und es mußte ihm um so zweckmäßiger scheinen, hauptsächlich Ermahnungen aus den Briefen Pauli den Philippern vor die Seele zu führen, als er von der Auktorität dieses Apostels sich bei dieser Gemeinde am meisten Erfolg versprechen konnte; auch die Reden Jesu bei den Synoptt. lieferten ihm passenden Stoff, während der Inhalt des vierten Evang., welcher dem größern Umfange nach dogmatisch ist, hier weniger anwendbar

1) Hug Einltg. II. S. 247 ff.

war. Daraus wird klar, wie das Evang., wenn es Polykarpus kannte, dennoch unbenützt bleiben konnte, und es ist also die Folgerung der Nichtkenntniß aus dem Nichtgebrauche eine übereilte. Es mangeln nun zwar in dem Briefe des Polykarpus positive Beweise für seine Bekanntschaft mit dem Evang.; aber die schon oben ausgesprochene Wahrscheinlichkeit derselben muß dem besonnenen Forscher, abgesehen von den nachfolgenden Zeugen für das Evang., daraus zur Gewißheit werden, daß in den fast gleichzeitigen Briefen des Ignatius das Evang. mehrfach hervortritt; kannte und gebrauchte Ignatius das Evang., so darf man mit Zuversicht dies auch von Polykarpus annehmen. Freilich hat die destruktive Kritik auch dem Ignatius die Bekanntschaft mit den Johann. Schriften absprechen wollen [1]); allein nur wenn man auf das Negiren ausgeht, kann man sich versucht finden, die Spuren vom Johann. Evang. und dem ersten Briefe in seinen Sendschreiben (kürzere Recension) zu leugnen. Einige Stellen weisen ganz augenfällig auf die Johann. Schriften hin, wie: Epist. ad Ephes. c. 11. *εσχατοι καιροι λοιπον*, vgl. 1 Joh. 2, 18.; ad Rom. c. 7. *ουχ ηδομαι τροφη φθορας, ουδε ηδοναις του βιου τουτου· αρτον θεου θελω, (αρτον ουρανιον, αρτον ζωης,) ὁς εστιν σαρξ Ιησου Χριστου, του υἱου του θεου κ. τ. λ.*, vgl. Joh. 6, 32. 33. 45. 51.—58.; ad Philadelph. c. 7. . . . *αλλα το πνευμα ου πλαναται απο θεου ον· οιδεν γαρ ποθεν ερχεται και που ὑπαγει* — vgl. Joh. 3, 8. — *και τα κρυπτα ελεγχει*, vgl. Joh. 16, 8. 13.; ebendf. c. 9. *αυτος ων θυρα του πατρος, δι' ἡς εις ερχονται . . . . οἱ αποστολοι και ἡ εκκλησια*, vgl. Joh. 10, 7. 9. Andere Stellen haben eine weniger bestimmte Beziehung auf die Johanneischen Schriften, doch kann die Abhängigkeit des Gedankens und des Ausdruckes dem aufmerksamen Leser nicht entgehen. Dahin gehören: ad Ephes. c. 5. *ποσῳ μαλλον ὑμας μακαριζω τους εγκεκραμενους (τῳ επισκοπῳ) ουτως, ὡς ἡ εκκλησια Ιησου Χριστῳ και I. Χρ. τῳ πατρι, ἱνα παντα εν ἑνοτητι σομφωνα ῃ*, vgl. Joh. 17, 21 ff.; ebendf. c. 7. *εν σαρκι γενομενος θεος*, f. Joh. 7, 14.; daf. *εν θανατῳ ζωη αληθινη*, im Sinne des bei Joh. häufigen *ζωη* und *αληθινος*; c. 14. *ουδεις πιστιν επαγγελλο-*

1) Lützelberger a. a. O. S. 42 ff. vgl. Bretschneider a. a. O. S. 186 ff.

μενος ἁμαρτανει, vgl. 1. Joh. 3, 9. ꝛc. Die Aehnlichkeit solcher Stellen in den beiderseitigen Schriften will die destruktive Kritik dadurch erklären, daß sie wieder eine gemeinsame Quelle vorgibt; wir sollen in denselben allgemein gebrauchte, gewöhnliche Redensarten der jüdisch-christlichen Theologie jener Zeit finden. Allein diese gemeinsame Quelle ist eine luftige Hypothese, die auf gar keinem historischen Grunde ruht; denn darin hat sie keine Stütze, daß auch in dem Hirten des Hermas (l. III. simil. IX. c. 12.) das Bild von der Thüre auf Christus angewendet wird; es kann diese Stelle ebensowohl, als die entsprechende bei Ignatius, von dem Evang. Joh. abhängig sein. Daß die Johann. Stellen nicht wörtlich wiedergegeben und dem Gedanken nach ganz frei angewendet werden, kann nicht befremden, wenn man nur berücksichtiget, daß Ignatius mit vielen Paulinischen Stellen ebenso verfährt. Er gebraucht eben wie Justin die hl. Schriften aus dem Gedächtnisse, und wenn man bedenkt, daß ihm bei der Abfassung solcher Sendschreiben, deren Zweck der Absicht der Paulinischen Briefe ganz ähnlich ist, diese am meisten vor der Seele schweben mußten, so muß es erklärlich werden, daß von den Briefen des Apostels Paulus ein ausgedehnterer Gebrauch gemacht wird, als von jeder andern neutestamentlichen Schrift. Ignatius gebraucht die Johanneischen Schriften neben den Paulinischen Briefen, gebraucht sie also als Schriften eines ausgezeichneten christlichen Lehrers, dessen Autorität er dem Ansehen des Apostels Paulus gleichstellen mußte; er kannte sie also als Schriften eines Apostels des Herrn. Sollten wir nun an einen andern Apostel denken, als an den, welcher nach Justin nicht gar lange nachher als Verfasser dieser Schriften galt, da keine Spur in den Schriftdenkmalen des christlichen Alterthums vorliegt, daß sie je einem andern Schüler des Herrn beigelegt wurden! — Es muß als unzweifelhaft angesehen werden, daß, wenn Ignatius die Johanneischen Schriften als apostolische gebrauchte, wie dies aus seinen Briefen hervorgeht, er sie als Schriften des Apostels Johannes kannte und anerkannte. Warum die Person des Apostels Johannes bei ihm und Polykarpus nicht in Erwähnung kommt, ist oben erörtert worden.

Vom Bischofe Papias von Hierapolis berichtet Eusebius [1]),

1) H. E. III. 39: κεχρηται δ' ὁ αυτος μαρτυριαις απο της προτερας Ιωαννου επιστολης.

daß er in seinem Werke: Erklärung der Aussprüche des Herrn den ersten Brief des Johannes gebrauche; ob er auch das Evang. erwähne oder Stellen aus demselben anführe, erfahren wir von Eusebius nicht. Halten wir uns nur einmal an die ausdrückliche Mittheilung des Kirchenhistorikers, so haben wir, wenn Papias den Brief als eine apostolische Schrift gebrauchte, darin wieder wenigstens nach dem Verhältnisse des Briefes zum Evang. ein Zeugniß für den apostolischen Ursprung des letztern. Daß aber Papias das Evang. nicht kannte [1]), was mit seinem apostolischen, oder näher, Johanneischen Ursprunge unvereinbar wäre, folgt daraus nicht, daß Eusebius nichts von dieser Bekanntschaft berichtet. Es ist immerhin denkbar, daß der Kirchenhistoriker Citate aus dem Johann. Evang. in dem Werke des Papias übersehen hat, wie ihm dieß auch in Ansehung der Apokalypse begegnet ist, oder daß er die Anführungen des Evang. nicht berühren wollte, weil zu seiner Zeit kein Zweifel über die Echtheit desselben obwaltete. Aber auch angenommen, daß das Evang. in dem Werke des Papias nirgends angeführt war, so folgt auch daraus nicht, daß Papias es nicht kannte. Er sagt selbst in der Vorrede zu seinen Exegesen [2]), daß er sich hauptsächlich um mündliche Nachrichten über den Herrn umgesehen habe; indem er nun zunächst diese darzustellen beabsichtigte, so lag in dem Zwecke seines Werkes keine Veranlassung, wenigstens keine Aufforderung, auch von dem Johann. Evang. zu sprechen, und er konnte es also sehr wohl kennen, ohne es anzuführen [3]). Wenn es nun an positiven Beweisen fehlt, daß das Evang. dem Papias zur Zeit der Abfassung seines Werkes bekannt und zwar als eine Schrift des Apostels Johannes bekannt war, so mag die Wahrscheinlichkeit dessen, welche aus dem Gebrauche des Briefes hervorgeht, darin sich weiter befestigen, daß Ignatius in seinen frühern Briefen dasselbe schon als eine apostolische Schrift gebraucht.

Das älteste und wichtigste Zeugniß für die Echtheit des Evang. haben wir wahrscheinlich im vorletzten Verse des Anhangskapitels, welcher zugleich auch für die Glaubwürdigkeit desselben spricht; es hat nämlich, wie schon oben

---

1) Lützelberger a. a. O. S. 91 f.
2) Bei *Euseb.* a. a. O.
3) Tholuck Glaubwürdigkeit ꝛc. S. 275 ff.

(§. 2.) bemerkt wurde, viele Wahrscheinlichkeit für sich, daß die V. 24. und 25. im Kap. 21. von den Vorstehern der Ephesinischen Gemeinde oder von Freunden des Apostels, vielleicht Mitjüngern desselben, beigefügt worden sind [1]), und zwar bald nach seinem Tode, als das Evang. von Ephesus aus den übrigen kleinasiatischen Gemeinden mitgetheilt wurde. Die Ansicht, daß sie von Mitjüngern des Apostels herstammen oder daß solche bei diesem Zusatze wenigstens betheiliget sind, hat darin eine Stütze, daß alten Nachrichten zufolge sich wirklich Schüler des Herrn um den Apostel in Kleinasien gesammelt hatten und auch nach dem Tode des Johannes noch einige derselben (der Presbyter Johannes, Aristion) in jenen Gegenden lebten [2]); an Apostel aber darf man, wenn diese Vv. erst nach dem Tode des Johannes geschrieben sind, nicht denken, weil Johannes nach der Tradition alle übrigen Apostel überlebte.

Der angenommene Ursprung dieser Schlußverse kann aus innern Gründen, mit welchen ihn die Kritik bekämpft [3]) nicht streitig gemacht werden. Das Zeugniß für die Echtheit und Glaubwürdigkeit des Evang. V. 24. konnten Mitjünger des Apostels, aber auch die Vorsteher der Ephesinischen Gemeinde ablegen; jene und diese hatten, wenn sie von Johannes selbst das Evang. empfiengen, die sicherste Kenntniß von seinem Ursprunge; die Mitjünger des Apostels hatten als Augenzeugen der Begebenheiten aus eigener Erfahrung ein zuverlässiges Urtheil über die Wahrheit der evangelischen Erzählung, und die Vorsteher der Gemeinde waren durch die Erzählungen anderer Apostel und Schüler des Herrn in den Stand gesetzt, über den historischen Charakter des Evang. zu urtheilen, oder sie sprachen ihr Zeugniß für die Glaubwürdigkeit dieser Schrift auf dem Grunde ihrer Ueberzeugung aus, daß Johannes, den sie als Verfasser kannten, nach seinem Verhältnisse zur evang. Geschichte die Wahrheit sagen konnte, und daß er sie sagen wollte. Was die Zweckmäßigkeit

---

1) S. Tholuck Glaubwürdigkeit ꝛc. S. 273 f. Credner Einltg. I. 1. S. 233. 236.

2) *Clemens Alex.* bei *Euseb.* H. E. VI. 14; *Fragment. incerti scriptor.* bei Muratori (Antiqq. Italicae med. aevi III. p. 854); *Euseb.* H. E. III. 39.

3) Lützelberger a. a. O. 181 ff. vgl. Bretschneider a. a. O. S. 182 f.

des Zeugnisses anbelangt, so wird Niemand es in Abrede stellen wollen, daß ein solches Zeugniß auch für Gemeinden, welche den Apostel persönlich kannten, nicht unnütze war, wenn man nur voraussetzt, daß ihnen erst nach dem Tode des Apostels das Evang. übergeben wurde, während es bis dahin nur die Epheser besaßen. Daß die Zeugenden weder den Namen des Apostels, noch ihre eigenen Namen beifügten, oder sich überhaupt nicht näher bezeichneten, kann nur Anstoß finden, wenn man von den historischen Verhältnissen absieht und Alles aus alter Zeit nach unsern Gewohnheiten formirt sehen will. Die Bezeichnung des Johannes mit den Worten: ὁ μαθητης, ὁν ηγαπα ὁ Ιησους war gewiß den Gemeinden Kleinasiens nicht im mindesten zweifelhaft, und wenn die Zeugenden nicht auch für entferntere Kirchen, wenn sie nicht für entfernte Zeiten und noch für die Kritik unseres Jahrhunderts hinlänglich vorsorgten, wer will es ihnen verargen! Es konnten ferner die kleinasiatischen Gemeinden, wenn ihnen das Evang. mit dem angefügten Zeugnisse von der Ephesinischen Gemeinde mitgetheilt wurde, wissen, wer die Zeugenden seien; sie mußten an die Vorsteher dieser Hauptkirche oder an die ihnen wohlbekannten Freunde des Apostels denken, wenn ihnen durch die Ueberbringer des Evang. darüber nicht ausdrückliche Mittheilung gemacht wurde. Alle Rücksichten auf die angenommenen zeugenden Personen, auf Inhalt, Form und Bestimmung des Zeugnisses lassen also die Annahme vollkommen zu, daß V. 24. und mit ihm V. 25. von den Vorstehern der Ephesinischen Gemeinde oder von Freunden des Apostels herrühre, und ist diese Annahme richtig, so hätten wir hier ein Zeugniß, das für sich allein den Johann. Ursprung des Evang. hinlänglich beglaubigte. Aber auch ohne dieses Zeugniß ist die historische Beglaubigung des Evang. den vorausgehenden Erörterungen zufolge stark genug; seine Echtheit ist durch äußere Zeugnisse so sicher gestellt, wie nicht leicht ein anderes schriftliches Denkmal des Alterthums. Die Behauptung der destruktiven Kritik, daß das Evang. erst nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts im vordern Asien bekannt geworden sei, hat sich als augenfällig unwahr herausgestellt; die Kenntniß und Anerkennung des Evang. findet sich auch ohne das Zeugniß im Anhange bis nahe zu dem Tode des Apostels unzweifelhaft, es ist also unbegründet, daß die spätere Tradition von dem Johann. Evang. an den frühern

Vätern Zeugen gegen sich habe, vielmehr muß anerkannt werden, daß sie auf einem guten historischen Fundamente ruht. Was das Zeugniß des Irenäus insbesondere anbelangt, so kann dieses sich unmittelbar auf Mittheilungen von Polykarpus stützen, da nicht zugegeben werden kann, daß das Schweigen des Polykarpus die Nichtkenntniß des Evang. beweise; wenn aber auch dieser Zusammenhang nicht Statt findet, so hat es dennoch einen zuverlässigen historischen Grund [1]).

Wenn aber die Echtheit des Evang. durch die historischen Zeugnisse vollkommen sicher gestellt ist, so ist schon über die innern Gründe, mit welchen die Johann. Abkunft desselben bestritten wird, das Urtheil gesprochen; das Evang. kann nicht echt und unecht zugleich sein, es können also diese Gründe auch keine Haltbarkeit haben, und dies zeigt sich bald, wenn sie genauer untersucht und geprüft werden.

Es wird zweitens der Charakter und die Geistesrichtung des Johannes nach Gal. K. 2. für unvereinbar mit dem geistig freien Charakter des Evang. erklärt [2]). Allein die jüdische Befangenheit, welche man im Galaterbriefe dem Apostel Johannes zugeeignet findet, läßt sich dort nicht erkennen. Nicht einmal dem Jakobus und Petrus wird daselbst der Mangel an christlicher Aufklärung zugeschrieben, welchen die bestreitende Kritik zu finden glaubt. Es gab (nach Gal. 2, 2 ff. Apg. 15, 1. 5.) in Jerusalem allerdings eine judaisirende Christenparthei, welche ihr geistig beschränktes Christenthum auf das Ansehen dieser drei Apostel stützte, diese als ihre Häupter pries und auf ihre Auktorität hin den freien Geist des Christenthums in der Mutterkirche und anderorts bekämpfte. Allein dies findet sich im Galaterbriefe nicht ausgesprochen, daß zur Zeit, von welcher Paulus redet, die Lehren jener Parthei auch die Lehren der genannten Apostel waren und daß sie also mit Recht sich auf diese berief. Unter diesen Umständen läßt sich mit Gal. K. 2. der Bericht der Apostelgeschichte K. 15. vereinbaren, nach welchem die Gemeinde zu Jerusalem unter dem Vorsitze dieser drei Apostel an die Heidenchristen geschrieben hat: daß Diejenigen, welche von Jerusalem

---

1) Vgl. das ganze Zeugenverhör bei Olshausen Echtheit ꝛc. S. 266 ff. Lücke Comment. S. 41 ff.

2) Lützelberger a. a. O. S. 174 ff.

kommend gelehrt haben, man müsse das Gesetz halten und sich beschneiden lassen, dazu von ihrer Seite keinen Auftrag hatten. Daraus gestaltet sich ein anderes Bild der geistigen Beschaffenheit dieser Apostel. Zwar gibt Petrus später wieder jüdischen Satzungen nach (Gal. 2, 12.); allein es geschah dies jenem Vorgange zufolge nicht aus Mangel an christlicher Einsicht, sondern es hatte ihn entweder augenblicklich der Muth verlassen, seine christliche Erkenntniß konsequent durchzuführen, oder er glaubte sich einem praktischen Zwecke zu lieb den Juden anbequemen zu müssen, so wie auch Paulus „den Juden ein Jude" geworden ist, um seine höhern Zwecke zu erreichen. Von Johannes führt aber Paulus gar kein Faktum an, welches zum Schlusse auf jüdische Befangenheit in Rücksicht auf Erkenntniß und Gesinnung veranlassen konnte. Es darf also mit Zuversicht behauptet werden, daß die jüdische Befangenheit, welche noch um d. J. 50. dem Apostel Johannes eigen gewesen sein soll, nur in der beliebigen Meinung der bestreitenden Kritiker existirt [1]). Was nun seinen frühern geistigen Zustand anbelangt, so ist der destruktiven Kritik durch die vorausgehenden Erörterungen der Maßstab genommen, an welchem sie denselben messen wollte. Es läßt sich aber weiters keine Thatsache aus früherer Zeit ausfindig machen, welche die Folgerung erlaubte, daß Johannes zur Zeit des persönlichen Umganges mit Jesu in seiner geistigen Empfänglichkeit noch zu tief stand, um die Reden des Herrn begreifen und sich aneignen zu können; vielmehr hat man Ursache, ihm die Fähigkeit zuzuschreiben, tief in die Worte seines Meisters einzudringen, wie oben (§. 4.) dargestellt wurde.

Was drittens die Stelle Joh. 19, 35. anbelangt, in welcher eine Selbstunterscheidung des Schreibenden von einem Augenzeugen der Begebenheiten gefunden wird [2]), so bedarf es nur eines Blickes auf Joh. 1, 34., um zu erkennen, daß jene Stelle nicht zum Zwecke der Bestreitung gebraucht werden kann. Das Perf. μεμαρτυρηκε hat von dem Standpunkte des Schreibenden aus nicht eigentlich die Bedeutung eines Präterit.; der Sinn ist nicht: Der Verfasser des Evang. theilt das V. 34. Berichtete aus dem Munde, auf das von einem Augenzeugen ihm früher

---

1) Vgl. Schweizer a. a. O. S. 237 f.
2) Lützelberger a. a. O. S. 192 f.

abgelegte Zeugniß hin mit; das Perf. soll wie 1, 34. die Giltigkeit und Abgeschlossenheit des dem Schreibenden gegenwärtigen Zeugnisses, d. i. der so eben V. 34. gemachten Mittheilung ausdrücken [1]). Der Evangelist führt sich selbst in der dritten Person ein und mit Berufung auf seine Augenzeugenschaft sagt er: Das so eben Mitgetheilte sei und bleibe hiermit bezeugt. Das folgende ἐκεῖνος kann, wenn der Schreibende sich in der dritten Person einführt, keinen Anstoß geben, es hebt den Zeugenden mit Nachdruck hervor. Mit Unrecht wird also hier eine Berufung des Schreibenden auf einen von seiner Person verschiedenen Augenzeugen angenommen.

Wenn man sich viertens auf den Mangel an Bestimmtheit und Anschaulichkeit der Darstellung in mehrern Abschnitten des Evang. beruft [2]), so ist zu erinnern, daß der Evangelist den ἄλλος μαθητης bei mehrern Vorgängen selbst nicht als Augenzeugen einführt, also selbst nicht als Augenzeuge zu berichten vorgibt. Will man nun in Bezug auf einen unvollständigen Bericht entgegnen, daß ein Apostel, daß Johannes die Umstände genauer angeben konnte, wenn er auch nicht Augen- und Ohrenzeuge war, weil er doch den Begebenheiten nahe stand, also sich genaue Kenntniß zu verschaffen Gelegenheit hatte, so hat man dagegen nur darauf zu sehen, daß der Evangelist augenfällig mit Absicht zuweilen die Begebenheiten in gedrängtester Kürze anführt, woraus Unbestimmtheit in der Darstellung entsteht: er faßt sich absichtlich so kurz, weil er nur eine historische Einleitung zu einem ihm wichtigern Gegenstande geben oder nur den historischen Faden festhalten will. Diese Absichtlichkeit erkennt man z. B. sogleich im Anfange des Evang. 1, 29., wo die Kritik darüber klagt, daß man nicht erfährt: weßhalb Jesus auf den Täufer zugekommen, ob er wirklich zu ihm hinzugetreten sei und sich mit ihm in ein Gespräch eingelassen haben. Offenbar ist hier dem Evangelisten die Hauptsache, das Zeugniß des Täufers anzuführen, und er würde von jenem Hinzukommen des Herrn zum Täufer auch ganz geschwiegen haben, wenn sich nicht dieses Zeugniß daran knüpfte; das Hinzukommen wird also absichtlich als Nebensache behandelt und als historische Einleitung zum Zeugnisse des Täufers nur kurz vorausgeschickt. Sogleich darauf V. 36 f.

---

1) Vgl. Winer Gramm. S. 248.
2) Bruno Bauer a. a. O.

möchte die Kritik von einem Apostel erfahren, was denn den Herrn schon wieder in die Nähe des Täufers geführt und warum die beiden Jünger nicht schon am vorausgehenden Tage Jesu gefolgt sind. Die Kürze der Erzählung, in welcher diese Fragen unbeantwortet blieben, ist wieder eine absichtliche; es ist aber, was das Letztere anbelangt, leicht aus dem Texte zu entnehmen, daß die beiden Jünger am vorausgehenden Tage nicht um den Täufer gewesen sind, als er auf den Heiland hinwies. So läßt sich fast immer an den Stellen, wo die Angabe der Nebenumstände, wo genauere persönliche, örtliche und zeitliche Bestimmungen vermißt werden, von Seite des Evangelisten Absichtlichkeit erkennen, und wenn diese angenommen wird, so kann aus der Mangelhaftigkeit der Darstellung nichts gegen die Echtheit des Evang. gefolgert werden. Aber in denselben Stücken, in welchen die Darstellung in einer Beziehung als mangelhaft bezeichnet wird, sind doch auch wieder einzelne genaue Angaben beigegeben, welche klar den Verfasser den Begebenheiten nahe stellen, oder aus welchen er als Augenzeuge zu erkennen ist. Im ganzen Evang. sind überhaupt die genauen örtlichen und zeitlichen Bestimmungen, die anschaulichen Beschreibungen der Begebenheiten, die charakteristischen Zeichnungen weit über die entgegenstehende Mangelhaftigkeit vorherrschend; besonders findet sich eine genaue und anschauliche Darstellung in den meisten Stücken, in welchen der ἀλλος μαθητης als Augenzeuge eingeführt ist, aber auch in solchen Abschnitten, wo er den Begebenheiten nur nahe steht. Man vgl. 1, 28. 29. 35. 40. 41. 42 ff.; 4, 5 ff.; 5, 2 ff.; 6, 19 ff.; 9, 1 ff.; 11, 2 1., besonders V. 20 ff.; 12, 1 ff.; 13, 4 ff.; 22 ff. ꝛc. Betrachtet man die Darstellung in solchen Stücken mit unpartheischem Blicke, so muß man es, abgesehen von allen andern Gründen, schon aus diesen genauen Angaben und anschaulichen Zeichnungen höchst wahrscheinlich finden, daß ein Apostel, daß der ἀλλος μαθητης das Evang. verfaßt hat, so daß gerade von dieser Seite, von welcher man die Echtheit des Evang. angreifen zu können glaubt, dem unpartheischen Beurtheiler die stärksten innern Anzeichen seiner Echtheit begegnen [1]).

Aber nicht nur die Art und Weise der Darstellung einzelner Gegenstände zeugt für die apostolische Abkunft des Evang., sondern auch die geschichtliche Anschauung desselben im All-

1) Vgl. Schweizer a. a. O. S. 239 f.

gemeinen. Das Evang. gibt uns ein anschauliches Gesammtbild von dem Leben und den Schicksalen des Herrn, nach der äußern Fortbewegung und innern Entwicklung; so wie seine Reisen alle angedeutet oder beschrieben sind, die Ursachen und die Zeitpunkte seiner örtlichen Bewegungen angegeben werden, so ist uns auch seine fortschreitende erfolgreiche Wirksamkeit, und anderseits die feindselige Stellung der Judenobern in ihrem allmähligen Zunehmen bis zur endlichen Entscheidung so vor die Augen gestellt, daß wir die Geschichte Jesu wie Augenzeugen mitansehen. Diese allgemeine geschichtliche Anschauung des Evangeliums macht aufs klarste den Augenzeugen kenntlich; nur ein Augenzeuge, ein Begleiter des Herrn konnte dieses Gesammtbild seiner Geschichte so anschaulich darstellen; daß es freie Composition des Evangelisten sei, wird sich als eine unhaltbare Behauptung herausstellen.

Auf einen Schüler Jesu weiset ferner die innige Theilnahme an seinem Werke und Schicksale hin, welche sich in unserm Evang. ausspricht. In den Stellen 12, 52. 13, 37 ff. drückt sich eine tiefe Bewegung des Gemüthes aus, der Schreibende ist in seiner Betrachtung so innig gerührt, daß wir in ihm wieder einen vertrauten Freund des Herrn, daß wir seinen geliebten und ihn herzlich liebenden Jünger erkennen.

Es ist ferner der ganze Lehrinhalt des Evang. ein Zeugniß für die Autorschaft des Johannes, wenn seine natürliche Ausstattung, seine Gemüths- und Geistesbeschaffenheit oben (§. 4.) richtig aufgefaßt worden ist, so daß aus der Vergleichung des Evang. mit der Persönlichkeit des Apostels wieder gerade das Gegentheil von dem sich ergibt, was die destruktive Kritik gefunden hat. Die Anlage und Hinneigung des Verfassers zur Contemplation, das Vermögen der metaphysischen Erkenntniß tritt im ganzen Evang. hervor; sowohl der eigene Lehrantheil des Evangelisten, als auch die Auswahl der Reden und Lehraussprüche des Herrn, der Zweck und die ganze Ausführung desselben setzen diese Begabungen voraus und weisen also wieder auf den Apostel hin, bei welchem wir dieselben gefunden haben.

Es ist endlich noch der erste Johanneische Brief zu berücksichtigen, dessen Verfasser von der Person des Evangelisten jedenfalls nicht getrennt werden kann. In dem Eingange dieses Briefes 1, 1.—4. erklärt sich der Verfasser offenbar als einen Augenzeugen der

Begebenheiten, als einen Schüler des Herrn, der mit ihm in nahem Umgange lebte, und es liegt darin also nach dem Verhältnisse des Briefes zum Evang. ein Selbstzeugniß des Verfassers, daß er als Augenzeuge, als ein Schüler des Herrn das Evang. geschrieben habe. Die bestreitende Kritik sucht freilich auch über diese ihr entgegenstehende Schwierigkeit hinwegzukommen [1]). Das häufige „wir" a. a. O. soll darauf hinweisen, daß der Verfasser Alles im lebendigen Gefühle christlicher Gemeinschaft schreibe, als Einer, dem das, was er schreibt, gewiß ist, und da diese Stelle offenbar gegen Doketen geschrieben sei von einem Anhänger der Logoslehre, so habe er aus seiner innern Anschauung von der Menschwerdung des Logos heraus recht wohl so reden können, als wenn er dabei gewesen wäre, indem er nämlich die feste Ueberzeugung hatte, der Logos sei wahrhaft Mensch geworden und unter den Menschen gewandelt. In dem Gefühle aber, daß sich kein gesunder Verstand mit diesen Einfällen befriedigen werde, schlägt die destruktive Kritik in ihrer Noth darneben die Annahme vor: „daß der Schreiber die Rolle eines Apostels spielen wolle." Unmöglich kann man aber mit dem Geiste und Herzen, aus welchem das Evang. und der Brief hervorgegangen ist, auch nur die geringste Täuschung vereinbar finden, wenn immer die Beurtheilung sich vom moralischen Gefühle nicht ganz losſagt; wer die moralische Erhabenheit des Verfassers aus den beiden Schriften aufgefaßt und empfunden hat, muß diese Hypothese mit Indignation zurückweisen.

Was also äußere Zeugnisse und innere Merkmale des Evang. aussprechen, daß es von einem Apostel, daß es von dem Lieblingsjünger des Herrn, von Johannes geschrieben ist, dafür spricht auch das eigene Zeugniß des Verfassers, und wir haben keine Ursache, dieses Selbstzeugniß zu verdächtigen.

Es wurden der nähern Erörterung und Beurtheilung der Einwürfe, welche unter Nr. 5. angeführt wurden, diese innern Argumente für die Abfassung des Evang. von Johannes vorangeschickt, weil die Glaubwürdigkeit desselben nicht allein in Beziehung auf die Echtheit, sondern auch für sich selbst von Wichtigkeit ist und darum in einem eigenen §., aber zugleich im Interesse der Echtheit des Evang., behandelt werden muß [2]).

---

1) Lützelberger a. a. O. S. 206 f.

2) Die Echtheit, zum Theile zugleich auch die Glaubwürdigkeit des Evang.

§. 6. Glaubwürdigkeit und Echtheit.

Die Ansichten der neuesten destruktiven Kritik von dem Inhalte des vierten Evang. wurden im vorausgehenden §. schon im Allgemeinen angedeutet; dieselben sind nun genauer zu bestimmen und zu beurtheilen. Die Negation des historischen Charakters der erzählten Begebenheiten oder der Geschichte im engern Sinne und der Redebestandtheile des Evang. ist das Gemeinsame, das hier in Betracht kommt; der Umfang der Negation, die Anschauung von dem als Geschichte Gegebenen und die genetische Erklärung desselben ist bei den einzelnen Bestreitern verschieden.

Was erstens die Geschichtserzählungen anbelangt, so werden folgende Behauptungen aufgestellt:

1. Die Wundergeschichten und die übrigen übernatürlichen Vorgänge sind reine Mythen ohne allen historischen Kern. Sie bildeten sich in der Urgemeinde durch unwillkürliche Uebertragung alttestamentlicher Messiasvorbilder oder messianischer Erwartungen der damaligen Juden auf die historische Person Jesu; statt der empirischen Wahrheit enthalten sie aber eine absolute Wahrheit, eine Idee, welche in und durch jene Uebertragung ein geschichtliches Gewand erhielt und in dieser Form im Bewußtsein der Urgemeinde lebte. Andere Erzählungen sind unhistorisch, ohne eine absolute Wahrheit in sich zu tragen oder zu verkörpern,

---

vertheidigten gegen die neueste destruktive Kritik: Tholuck Glaubwürdigkeit ꝛc. S. 267 ff. Kuhn Leben Jesu ꝛc. 1. B. S. 64 ff.; A. Fr. Gfrörer Geschichte des Urchristenthums, Stuttg. 1838. III. Thl. Das Heiligthum und die Wahrheit. S. 384 ff. (Ueber die Glaubwürdigkeit s. im nächsten §.); O. P. Lange Authentie der Evangg., erwiesen aus dem anerkannten Charakter der vier Evangelisten. In den Studd. und Kritt. 1839. 1. N. 1.; Leonhard Hug Gutachten über das Leben Jesu, kritisch bearbeitet von Dr. D. Fr. Strauß. In der Freib. Zeitschr. für Theolog. I. B. Hft. 1. 2. II. B. Hft. 1. III. B. Hft. 1. VI. B. Hft. 1. 2.; Frommann Johann. Lehrbegr. S. 24 ff. und: Ueber die Echtheit und Integrität des Evang. Joh. In den Studd. und Kritt. 1840. 4.; Neudecker Einltg. S. 324 ff. de Wette Kurze Erklärung ꝛc. (2. Ausg.) S. 6 ff.; Lücke Comment. I. Thl. (3. Ausg.) S. 121 ff.; Schweizer Das Evang. Joh. ꝛc. S. 24 ff. 250 ff.; A. Ebrard Wissenschaftliche Kritik der evang. Geschichte. Ein Compendium der gesammten Evangelienkritik mit Berücksichtigung der neuesten Erscheinungen. Frankf. a. M. 1842.; H. E. F. Guerike Historisch-kritische Einleitung in das Neue Testament. Leipz. 1843. S. 296 ff. Vgl. meine Beurtheilung der angef. Schriften von Lützelberger nnd Bruno Bauer in der Freib. Zeitschr. für Theolog. VII. Bd. Hft. 2. S. 317 ff.

sind in Geschichte umgesetzte Messiasvorstellungen schlechtweg oder überhaupt Phantasiegebilde der Urgemeinde, in welchen die Hand des Evangelisten noch bildend thätig gewesen ist. Auch der geschichtliche Rahmen und die Totalanschauung des Lebens Jesu hat keine objektive Wahrheit. Strauß, Weiße [1]).

2. Die Geschichte des vierten Evang. ist nach Inhalt und Form schriftstellerisches Produkt und freie Schöpfung des Selbstbewußtseins. Nicht eine jüdische Christologie hat die Geschichtsanschauungen der Evangg. veranlaßt, sondern diese sind lediglich aus der schöpferischen Kraft des Selbstbewußtsein und aus der reflektirenden Geistesthätigkeit der Evangelisten zu erklären. Die synoptt. Evangg. sprechen ein allgemeineres Bewußtsein aus, das Bewußtsein der Urgemeinde, das vierte Evang. ist der Ausdruck eines spätern, individuellen Bewußtseins; den subjektiven Geschichtsanschauungen des vierten Evangelisten liegt wohl zuweilen ein objektiv historischer Kern zum Grunde, dieser ist jedoch nicht mehr mit Sicherheit zu bestimmen. Seine Geschichte ist aber für ihn wahre, objektive Geschichte, und er war also des Glaubens, objektive, empirische Vorgänge zu erzählen, indem seine subjektiven Schöpfungen ihm als wahre, empirische Geschichte in seinem Bewußtsein lagen. Bruno Bauer [2]).

3. Die Erzählungen des Johann. Evangeliums sind zum Theile in Geschichte umgewandelte Gleichnisse, Parabeln und Allegorien, oder geschichtliche Gebilde, deren Entstehung in der Urgemeinde durch bildliche Vorträge, Aussprüche des Herrn und Gespräche veranlaßt wurde. Andern Erzählungen liegt irgend ein historisches Ereigniß zu Grunde, welches in der Urkirche Sagen erzeugte, die sich in der Ueberlieferung in geschichtliche Form ausspannen und von dem Evangelisten mit Willkühr dargestellt wurden. Beide Arten der Geschichtserzählungen haben also in der Weise, wie sie im Evang. vorliegen, keine historische Wahrheit, sind aber doch keine rein subjektiven Fiktionen oder Mythen aus der jüdischen Christologie, weil sie einen historischen Hintergrund und Veranlassung haben. Das Evang. enthält aber auch reine Dichtungen des Evangelisten, von ihm selbst aus dem Stegreife zu dem Zwecke geschaffene Situationen und Vorgänge, der Geschichte Gestalt zu

---

1) Strauß a. a. O. Weiße Evang. Gesch. I. S. 492 ff.

2) Kritik der evang. Gesch. des Joh. S. VI. 18 ff. 22 ff. 42. 51. 52 ff. 79 ꝛc. Kritik der evang. Geschichte der Synoptt. S. III ff.

geben und die Lehrtheile in einen geschichtlichen Verband zu bringen. Weiße [1]).

4. Die Geschichtserzählungen des vierten Evang. enthalten fast durchgängig nach ihrem ganzen Umfange wahre Geschichte; nur in einigen derselben haben jüdische Messiasvorstellungen unwahre Züge veranlaßt und es stellen also dieselben die objektive Geschichte, dem Verfasser selbst (welcher als Augenzeuge anerkannt wird) unbewußt, nicht in ihrer Reinheit dar. Gfrörer [2]).

Die Negation des historischen Charakters der Geschichtserzählungen im vierten Evang., wie diese uns in der neuesten Kritik in verschiedenem Umfange entgegentritt, stützt sich hauptsächlich: 1) auf Differenzen und vorgebliche Widersprüche zwischen diesem und den synoptt. Evangg.; diese beziehen sich theils auf das Gesammtbild der Geschichte, theils auf einzelne Vorfälle, welche die Synoptt. entweder gar nicht berichten, oder in anderer Weise als der vierte Evangelist, mit Abweichung in Ansehung der Zeit, des Ortes, der Personen und Nebenumstände; daraus wird theils gegen den Bericht des Johannes, theils gegen die Relation sämmtlicher Evangelisten entschieden; 2) auf vorgebliche psychologische Undenkbarkeiten, Ungereimtheiten, ungeschickte und widerwärtige Zeichnungen, auf örtliche und zeitliche Schwierigkeiten, auf Schwierigkeiten in der Aufeinanderfolge und Verbindung der Umstände und Personen ꝛc.; 3) auf vorgebliche physische und metaphysische Unmöglichkeiten, auf Widersprüche gegen alle Erfahrung und das gesunde Denken, die man in den Wundergeschichten und in den andern Berichten des Evang. von außerordentlichen Begebenheiten findet [3]).

Fassen wir zuerst die Gründe der Bestreitung ins Auge, so gewahren wir in Ansehung der unter Nr. 1. genannten, daß die destruktive Kritik Differenzen und Widersprüche selbst schafft; sie zieht nämlich ähnliche Relationen im vierten Evang. und in den synoptischen in Eins zusammen, während sie zwei verschiedene Fakten darstellen wollen, und findet nun natürlich bei der Vergleichung der Berichte neben den Aehnlichkeiten auch Differenzen, weil die Schriftsteller verschiedene Vorgänge zu erzählen beab-

---

1) A. a. O. II. S. 197. 199 ff. 212. 215. 217 f. 219. ꝛc.
2) Geschicht. des Urchr. III. S. 307 ff. 297 ff. 171 ff. ꝛc.
3) S. die voranstehend. Citt. mit Vergleich. Bretschneid. a. a. O. S. 67 ff.

sichtigen [1]). Diese Differenzen sind selbst geschaffene, weil die Vergleichung eine willkürliche ist, auf dem Grunde einer falschen Voraussetzung gemacht wird; vorausgesetzt wird nämlich, daß die beiderseitigen Berichte sich nicht auf zwei verschiedene empirische Vorgänge beziehen können. Es sind ferner die doppelten Berichte über dieselbe Sache theilweise auch nur scheinbar verschieden und die Differenzen verschwinden bei einer richtigen Auffassung des Berichtes; so verhält es sich z. B. mit der Beschreibung des letzten Mahles bei Johannes und den Synoptikern, welches nach den letztern ein Paschamahl war, nach Johannes ein gewöhnliches Mahl gewesen sein soll [2]).

Was aber diejenigen Relationen anbelangt, welche Johannes allein hat, so läßt sich das Schweigen der Synoptiker auch bei der Voraussetzung der historischen Wahrheit der Johann. Berichte auf eine genügende Weise erklären, so daß man aus dem Schweigen nicht mehr gegen den sprechenden Bericht folgern kann. So wird man z. B. in Betreff der Reisen und der Wirksamkeit des Herrn, welche Johannes K. 1, 37.—K. 5. beschreibt, nur daran zu denken haben, daß Matthäus, von welchem Markus und Lukas abhängig sind, erst später in die Gesellschaft des Herrn eintrat, darum von diesen frühern Vorgängen gar keine oder nur unvollständige Kenntniß haben mochte, und dann wird das Stillschweigen der Synoptt. über diesen Geschichtstheil keinen Anstoß mehr geben. Nirgends lassen sich ohne Hinderniß die Folgerungen machen: „wäre der erzählte Vorfall geschehen, so mußten auch die Synoptt. darum wissen, und wußten sie darum, so konnten sie ihn nicht übergehen“ [3]); es läßt sich theils ein solches Verhältniß der Synoptiker zur empirischen Geschichte annehmen oder nachweisen, nach welchem ein wirklicher Vorfall ihnen nicht genau oder gar nicht bekannt werden mochte, theils bieten sich bei der Annahme ihrer Bekanntschaft mit dem wirklichen Vorfalle Gründe des Stillschweigens dar, welche Berücksichtigung verdienen und den Forscher befriedigen, welcher nicht von Zweifelsucht beherrscht ist. Nun finden sich allerdings im vierten Evang. auch solche Nachrichten und Bestimmungen vor, welchen die

---

1) Strauß a. a. O. Weiße a. a. O. I S. 438. II. S. 217 f. ꝛc.
2) Strauß a. a. O.
3) Strauß a. a. O. II. S. 153 f. u. a. a. St St.

Synoptiker direkt entgegen treten, so daß auf der einen Seite eine historische Unrichtigkeit anerkannt werden muß. Wenn z. B. Johannes den Täufer noch lange nach der Taufe Jesu in freier Wirksamkeit sein läßt (s. 4, 1.), die Synoptiker aber seine Gefangennehmung sogleich nach der Versuchung des Herrn ansetzen (s. Matth. 4, 12. Mark. 1, 14. Luk. 4, 14.), oder wenn nach Johannes der Herr dem Petrus noch im Speisesaale die Verleugnung voraussagt (s. 13, 38.), nach Matthäus aber während des Hinganges zum Oelberge (s. 26, 34.), so kann beides neben einander nicht bestehen, weil der eine Bericht in dem, worin die Differenz besteht, den andern aufhebt. Bei einer genauern Vergleichung springt aber in die Augen, daß Johannes der getreuere Referent ist, und die unrichtigen Angaben der Synoptt. können, besonders wo es sich um Nebenbestimmungen handelt, mit Leichtigkeit erklärt werden. Ein ganz unkritisches Verfahren liegt aber darin, die Differenzen in Nebenumständen zur Bestreitung des erzählten Vorganges selbst zu gebrauchen, weil es sehr wohl einleuchten muß, daß nach einem langen Zeitraume über denselben historischen Vorfall in Ansehung der örtlichen, zeitlichen ꝛc. Verhältnisse differirende Berichte entstehen konnten.

Was die unter Nr. 2. angeführten Bestreitungsgründe betrifft, so ist anzuerkennen, daß das Evang. für sich betrachtet, zuweilen in Ansehung persönlicher, örtlicher und sachlicher Umstände ꝛc. Schwierigkeiten aufweiset, welche sich nur bei einer tiefern Betrachtung lösen; so z. B. die Notiz 12, 6., daß der Herr, als er die Nachricht von Lazars Krankheit erhalten, noch zwei Tage an seinem Aufenthaltsorte blieb [1]). Aber weil sie sich immerhin auf eine befriedigende Weise lösen lassen, wenn die Lösung auch nicht so nahe liegt, so verliert auch hier wieder die destruktive Kritik ihre Stützen. Die berührte Zögerung des Herrn ist offenbar von Johannes als eine absichtliche berichtet; der Tod des Lazar sollte zuerst eintreten, bevor Jesus seine göttliche Macht erweisen wollte. Wenn man nun aber in Betracht zieht, daß das Evangelium den Tod des Messias als ein in dem göttlichen Rathschlusse liegendes Faktum darstellt, daß Jesus, der mit Freiheit das messianischen Werk übernommen, den gewaltsamen Tod als ein in

---

1) Strauß a. a. O. II. S. 145.

seinem Berufe nothwendig zu bestehendes Schicksal voraussah, so kann es nicht mehr auffallen, wenn er endlich solche Handlungen mit berechneter Absicht verrichtet, welche das Faktum seines Todes näher bringen mußten, welche geeignet waren, von Seiten der Juden entschiedene Schritte zu veranlassen, anderseits aber auch den Glauben seiner Anhänger so zu befestigen, daß ihn die bevorstehenden Ereignisse nicht mehr aufheben konnten. Die destruktive Kritik will uns aber auch solche Schwierigkeiten und Anstöße vorzeigen, welche man ihr gerne zurückgibt, weil man vorerst sich eines höhern Sinnes oder auch der gewöhnlichen Urtheilskraft entledigen müßte, um mit ihr eine Schwierigkeit finden oder Anstoß nehmen zu können. Weiße sagt [1]) in Bezug auf die Fußwaschung des Herrn: „Was zuvörderst die erzählte Handlung selbst betrifft, so bekenne ich freimüthig mein Unvermögen, an einer so äußerlichen Demuthsbezeugung dessen, der im Begriffe war, in einem ganz andern Sinne für die Seinen sich hinzugeben, mich sonderlich erbauen zu können. Mir erscheint die vornehme, gebietende Haltung, die Jesus bei den Synoptikern fortwährend den Jüngern gegenüber behauptet, auch wo er sich ihren Diener nennt, bei weitem des Göttlichen würdiger, als diese Herablassung, die, man sage, was man wolle, für jedes unbefangene Gefühl einen Beischmack von theatralischer Absichtlichkeit behält ꝛc.“ Wer wird es sich nicht gerne gefallen lassen, dem Gefühle gegenüber, das sich in diesen Worten ausspricht, als befangen zu gelten, wenn der besagte Beischmack nicht herausgefunden wird und das Gemüth an dieser Handlung sich erhebt! Es muß einleuchten, daß durch solche Gründe die Glaubwürdigkeit des Evang. nicht in einem Punkte zweifelhaft würde, wenn ihre Zahl auch ein ganzes Buch anfüllte. Bruno Bauer [2]) findet z. B. in der Johann. Relation 1, 29.—33. eine außerordentliche Schwierigkeit wegen der Distanz, in welcher sich der Herr vom Täufer befunden haben soll, als dieser auf ihn hinwies und sein Zeugniß auszusprechen anfing. Er meint, daß das lange Zeugniß des Täufers eine große Entfernung des Herrn voraussetze, wenn es gesprochen wurde, bis er auf ihn zukam; bei einer so großen Entfernung des Herrn wäre aber das Reden und Hinzeigen des

---

1) A. a. O. II. S. 272.
2) A. a. O. S. 22 f.

Täufers haltlos und würde gezwungen und ungeschickt aussehen. So hin und herdenkend, findet er keine Entfernung, in die er den Herrn stellen könnte, damit der Täufer auf ihn hinweisen und zugleich ein so wichtiges und ausführliches Zeugniß von ihm ablegen könnte, und will dieser Schwierigkeit wegen die historische Wahrheit dieser Erzählung aufgeben. Solche Reflexionen sehen aber doch gewiß mehr einem launigen Spiele, als einer kritischen Operation gleich; man nehme eine Distanz von 20—30 Schritten an, so wird der Täufer bequem auf den Herrn hinweisen und, wenn der Herr ruhigen Ganges zu ihm hinkommt, auch gute Zeit finden, das vom Evangelisten berichtete Zeugniß langsam und nachdrucksvoll auszusprechen; die Schwierigkeit verschwindet augenblicklich vor jedem gesunden Sinne, und mit eben so großer Leichtigkeit wird eine Reihe anderer Bedenklichkeiten beseitiget, welche sich dieser reflektirende Kritiker macht.

Die unter Nr. 3. angeführten Bestreitungsgründe, welche im Begriffe des Unmöglichen zusammenfallen, sind bei Strauß und Weiße da, wo sie angewendet werden, auch die Hauptentscheidungsgründe, und alle andern kritischen Momente, welche gegen die Geschichtserzählung vorgebracht werden, suchen eigentlich erst in jenen Stärke und Kraft; bei Bruno Bauer ist die Unmöglichkeit der historischen Wahrheit der wunderbaren Erzählungen stillschweigend vorausgesetzt, und nur diese Voraussetzung konnte ihm zu seinen durch leichtfertiges Spiel gewonnenen kritischen Resultaten Vertrauen einflößen. Würde der Begriff des Unmöglichen, welchen diese Kritiker auf das Gebiet der Geschichte anwenden, objektive Giltigkeit haben, so wäre allerdings diese Basis ihrer Negation völlig unantastbar; denn was nicht möglich ist, ist auch niemals wirklich gewesen und wird es niemals werden. Aber ihr Begriff des Unmöglichen ist aus ihrer philosophischen Weltanschauung und aus der gewöhnlichen Erfahrung hergenommen, und weder diese noch die Philosophie darf jenen Begriff a priori bestimmen. Wenn es sich um Geschichte handelt, so ist allein durch historisch-kritische Hülfsmittel der wahre Thatbestand zu erörtern, und erweiset sich auf diesem Wege eine Erzählung als wahre Geschichte, so müssen alle aprioristischen Bestimmungen weichen; die Geschichte muß dem Metaphysiker als Lehrerin dienen über das, was möglich ist, und wenn die Geschichte mit seinen philosophischen Welt- und Gottesanschauungen in Conflikt geräth, so mag er darin eine

Stadtbibliothek Passau

Mahnung finden, den Philosophen zu reformiren [1]). Wenn der Kritiker die Sätze der Hegel'schen Schule oder irgend ein anderes modernes Philosophem zum Maaßstabe der Beurtheilung der Begebenheiten wählt, welche vor achtzehnhundert Jahren geschehen sein sollen, wenn er überhaupt die Geschichte nach subjektiven Weltanschauungen beurtheilen will, so hat er durchaus den ihm angehörigen Standpunkt aufgegeben, und er kann an keinen gesunden Sinn den Anspruch machen, daß er seinen auf diesem Wege gewonnenen Resultaten Beifall zolle. Bei der kritischen Beurtheilung der einzelnen Relationen im Commentare wird daher nur immer daran zu erinnern sein, daß die philosophischen Machtsprüche: „es ist nicht möglich, es ist undenkbar, es beruht auf einer kindisch beschränkten Weltanschauung", keine Berücksichtigung verdienen, weil der Standpunkt, von welchem aus sie kommen, kein historisch-kritischer ist; es wird aber auch darauf hinzuweisen sein, daß von dem Standpunkte der christlichen Weltanschauung, welchen die Geschichte zur Basis hat, die auf historisch-kritischem Wege als Wahrheit nachweisbaren Thatsachen des Christenthums, alle übernatürlichen Ereignisse der evangelischen Geschichte, als möglich, vernünftig und zweckmäßig erkannt werden [2]).

Nehmen wir die positive Seite der voranstehenden Behauptungen in prüfende Ueberlegung, so tritt der Hypothese von einer

---

1) Vgl. Schenkel Studd. und Kritt. 1840. 3. S. 791 f.

2) Weiße legt Jesu eine Wunderkraft bei, welche er als eine in seiner Leiblichkeit ruhende Anlage, als eine spezifisch bestimmte körperliche Ausrüstung auffaßt; sie ist nach seiner Anschauung die eine Seite seiner messianischen Begabung, die leibliche oder reale, die von der Kraft seines Geistes und Willens zu unterscheiden ist und von seinem Willen im vollen Wortsinne beherrscht wurde. Er gibt dieser Wundergabe Grenzen; sie soll mit den gewöhnlichen Gesetzen der Natur und der Geschichte im Einklange stehen, diese Gesetze keineswegs durchbrechen. Die Vergleichung dieser natürlichen Ausrüstung mit dem thierischen Magnetismus soll insoferne zulässig sein, als den beiderseitigen Erscheinungen eine gleiche physische Grundlage zukomme; aber sie unterscheide sich von letzterem durch die Continuität ihres Daseins im Subjekte, und durch ihren innern Zusammenhang mit seiner geistigen Begabung und seinem geistigen Berufe. Nach diesem Begriffe der Wundergabe Jesu konnte Weiße dem größern Theile der synoptischen Wundererzählungen, den meisten Heilungsgeschichten, einen historischen Charakter zuerkennen; aber die Johann. Wundergeschichten, wo er die natürliche und erfahrungsmäßige Gesetzmäßigkeit aufgehoben sieht, mußten von ihm als geschichtliche Vorgänge beseitiget werden. S. die angef. Schrift I S. 334—368.

Uebertragung jüdischer Messiasvorstellungen auf die historische Person Jesu, welche Strauß und Gfrörer vertheidigen, sogleich die Wahrnehmung entgegen, daß die betreffenden speziellen Messiaserwartungen aus jüdischen Büchern geschöpft werden, welche lange nicht in die Zeit Christi hinaufreichen; ja es werden dieselben auch aus Schriften genommen, welche erst tausend bis dreizehnhundert Jahre nach Abfassung der Evangg. geschrieben sind [1]). Nun läßt sich zwar erkennen, daß manche Lehrsätze dieser Bücher auch schon den Juden des Zeitalters Christi und der frühern Zeit angehörten und wir werden deßhalb sie im Comment. unbedenklich gebrauchen, wo sich ein älterer Zusammenhang nachweisen läßt; gerade die speziellen Erwartungen aber, welche aus diesen Büchern einzelnen evangelischen Geschichtserzählungen zur Seite gesetzt werden, um den historischen Charakter ganz oder theilweise aufzuheben, lassen sich mit Sicherheit nicht bis in das Zeitalter Christi hinaufführen; nur die messianische Geschichte selbst enthält für dieselben sichere Anknüpfspunkte, weßhalb von anderer Seite die wahrscheinlichere Ansicht ausgesprochen wurde, daß sie aus dieser in die spätere jüdische Christologie eingeflossen sind [2]). Läßt sich das Dasein der betreffenden jüdischen Messiasvorstellungen vor oder zur Zeit Christi nicht beweisen, ist vielmehr ihr Nichtdasein höchst wahrscheinlich, so kann man nicht daran denken, die evangelische Geschichtserzählung auf besagte Weise zu erklären. Bei Gfrörer tritt aber noch die besondere Schwierigkeit entgegen, daß man nicht begreifen kann, wie solche Messiasvorstellungen einen Augenzeugen der Geschichte (die Johann. Abfassung des Evang. ist ihm entschieden) in der Art beherrscht haben sollen, daß er nicht im Stande gewesen wäre, die Begebenheiten richtig anzuschauen oder eine erfahrungsmäßige Anschauung zu bewahren und sofort in ihrer reinen Ursprünglichkeit schriftlich darzustellen. Es muß jedem billigen Beurtheiler höchst wunderbar vorkommen, daß Johannes zwar den natürlichen Hergang der Begebenheiten mit angesehen, aber sie doch sogleich oder später für übernatürliche Vorgänge gehalten haben soll; es führt

---

1) S. Gfrörer Geschichte des Urchristth. I. 1. S. 3—309.

2) Bruno Bauer ist in das entgegengesetzte Extrem gefallen, indem er die Behauptung feststellen will, daß vor dem Anfange der christlichen Aera unter den Juden gar kein Messiasglaube, gar keine messianischen Erwartungen vorhanden gewesen sei!! S. Krit. der Synoptt. I. S. 391—416.

diese Hypothese zur natürlichen Schrifterklärung zurück, deren Blößen längst aufgedeckt sind.

Die positive Ansicht Bauer's von der evang. Geschichte hebt, in der Allgemeinheit angewendet, überhaupt für den Menschengeist alle Geschichte auf, weil es ihr zufolge keine wahre Erkenntniß der objektiven Geschichte gibt. Wenn nämlich der Menschengeist nicht im Stande ist, das Objektive und Subjektive in der Geschichtsanschauung auseinander zu halten, wenn das Subjektive dabei so vorherrschend wird, daß in ihm die Ursprünglichkeit der Geschichte ganz aufgehen kann, so ist der Menschengeist keiner objektiven Geschichtserkenntniß fähig, und es gibt somit für ihn auch keine Geschichte. Gegen jenes Verhältniß des Subjektiven und Objektiven in der Geschichtsanschauung spricht aber die Thatsache, daß wir im Bewußtsein das objektiv Gegebene von unsern Reflexionen und Urtheilen über dasselbe unterscheiden, und wenn wir uns Hypothesen über die nähern Umstände geschichtlicher Vorfälle, über Ursache und Folgen ꝛc. bilden, so liegen uns diese immer als subjektive Schöpfungen im Bewußtsein und der Geist reflektirt selbst wieder über seine eigenen Schöpfungen mit Vergleichung dessen, was er als objektiv Gegebenes weiß. Diese Thatsache des Bewußtseins spricht das Gegentheil von dem aus, was Bauer behauptet, und seine Behauptung findet darin ihre Widerlegung.

Die eigenthümliche Ansicht Weiße's von den Wundererzählungen zeigt sogleich ihre Schwierigkeiten, wenn man eine Relation, bei welcher sie angewendet wird, ins Auge faßt. Es soll z. B. in der Erzählung K. 11. ein Gespräch über die Auferstehung der Todten, von welchem das Evang. V. 23 ff. ein Stück mittheile und welches Jesus bei Gelegenheit des Todes Lazar's mit seinen Schwestern gehalten haben möge, der historische Kern sein [1]); ein Mißverständniß soll die Geschichte von der wunderbaren Belebung Lazar's hervorgerufen haben. Nun ist aber zu beachten, daß wir nicht allein hier eine längere Erzählung haben, welche die genauesten sachlichen Angaben und persönliche Zeichnungen enthält, die den bestimmten Eindruck der Ursprünglichkeit machen, sondern es ist diese Erweckung auch weiterhin mit der Geschichte verbunden. So wie nun die formelle Einrichtung der Erzählung gegen eine so zufällige Ent-

1) A. a. O. II. S. 263 ff.

stehung spricht und den Charakter einer genauen Darstellung der Wirklichkeit ausweiset, so will es auch gar nicht einleuchten, wie die spätern geschichtlichen Beziehungen auf dieser Erzählung sich gebildet haben sollen, wenn sie auf besagte Weise erklärt wird. Würde einfach erzählt sein, daß Jesus den Lazar aus dem Grabe erweckt habe, so hätte die Hypothese Weiße's wenigstens einen Boden, auf welchen sie sich stellen könnte; aber bei einer so detaillirten und ausgedehnten Erzählung kann eine solche Entstehung jedenfalls nicht gedacht werden.

Aus dieser Erörterung und Beurtheilung der Bestreitungsgründe und der positiven Resultate der destruktiven Kritik mag hervorgehen, daß die Glaubwürdigkeit der geschichtlichen Bestandtheile des Evang. durch die Operationen dieser Kritik nicht erschüttert ist, und daß also auch aus dem geschichtlichen Inhalte des Evang. keine Beweise gegen die Echtheit desselben gewonnen werden können; die Unhaltbarkeit der Bestreitungsgründe wird aus der Beurtheilung der einzelnen historischen Abschnitte im Commentar noch deutlicher sich herausstellen.

Was zweitens die Redebestandtheile des vierten Evang. betrifft, so wird die Negation ihres historischen Charakters von den bestreitenden Kritikern auf folgende Weise näher bestimmt.

1. Die Reden Jesu (mit Einschluß der Einreden und Erwiederungen anderer Personen und der Aussprüche des Täufers) sind im Ganzen freie Compositionen des Evangelisten; die Form ist von ihm durchgängig selbst geschaffen, im Inhalte aber gibt er gewisse Grundgedanken der Reden Jesu aus der Ueberlieferung, jedoch nicht aus einer reinen Ueberlieferung, sondern es waren diese Grundgedanken schon in alexandrinischem oder überhaupt hellenistischem Geiste weitergebildet; nur einzelne Dikta Jesu hat er aus der echten Ueberlieferung geschöpft und theilt sie in ihrer Ursprünglichkeit mit, aber in falscher Verbindung. Strauß [1]).

2. Der ganze Lehrinhalt des Evang. ist der Ausdruck eines spätern dogmatischen Bewußtseins, des Bewußtseins des Evangelisten, in welchem er aber, sowie in der selbstgeschaffenen formellen Anlage, Ursprüngliches zu besitzen und mitzutheilen glaubte. Bruno Bauer [2]).

---

1) A. a. O. I. S. 659—701.
2) Kritik des Joh. S. 10 ff. 101 ff. 127 ff. 311—336 ff. ꝛc.

3. Die Grundbestandtheile des Lehrinhaltes des Evang. sind von dem Apostel Johannes niedergeschriebene Reden. Er wollte für sich, nicht zunächst zum Behufe der Mittheilung an Andere, die Lehre des Herrn in freier formeller Anordnung zusammenhängend darstellen; aber indem er die Lehre seines Meisters aus der Erinnerung niederzuschreiben versuchte, so schoben sich ihm seine eigenen Gedanken unter und er fixirte so nicht die Lehre des Herrn, sondern den Lehrzusammenhang, der sich mehr auf Anlaß der Vorträge Jesu, als unmittelbar durch dieselben in seinem Geiste gebildet hatte; Inhalt und Form seiner didaktischen Schrift waren somit fast ausschließlich sein Eigenthum. Ein späterer Bearbeiter (s. §. 1.) hat, indem er in diese didaktische Urschrift die evangel. Geschichte einfügte, die Johanneischen Reden willkürlich verändert, in willkürliche historische Verbindung gebracht, entstellt und erweitert. Weiße [1]).

4. Die Reden des Evang. stellen die ursprünglichen Vorträge Jesu ihrem Inhalte nach zum großen Theile getreu dar; dem historischen Grundstoffe hat aber der Evangelist, Johannes, auch Eigenes beigefügt. Sein Eigenthum liegt in den evangelischen Streitreden des Herrn mit den Juden, in den Redetheilen und Aussprüchen Jesu und des Täufers, welche mit der Logoslehre des Prologs harmoniren und in den Lehrstücken, welche von einer künftigen Auferstehung der Todten, von einem künftigen mit der Auferstehung zusammenhängenden Leben und von einem künftigen Gerichte handeln. Die Form und der Ausdruck der Reden des Evang. kann nirgends auf genaue Ursprünglichkeit Anspruch machen. Gfrörer [2]).

Der Mangel an Ursprünglichkeit in den Johanneischen Redebestandtheilen soll theils aus der Vergleichung derselben mit den synoptt. Reden, theils aus ihren Eigenheiten für sich betrachtet, theils aus ihrer Zusammenstellung mit den Aussprüchen des Täufers und mit der Lehr- und Ausdrucksweise des Evangelisten sich ergeben. Vergleicht man nämlich die Christusreden des vierten Evang. mit den synoptischen, so fällt eine große Verschiedenheit in Ansehung des Inhaltes sowohl, als auch der Form in die Augen (s. §. 3); es soll aber undenkbar sein, daß so verschiedene

---

1) A. a. O. I. S. 106—115.
2) A. a. O. III. S. 331—341; vgl. S. 45 ff.

Reden von einem und demselben historischen Individuum gesprochen worden; das eine Bild des lehrenden Heilandes schließe das anderseits gegebene in der historischen Wirklichkeit aus. Daß aber das Lehrbild des vierten Evang. als ein unhistorisches anzuerkennen sei, erhelle schon aus der Beschaffenheit seiner Reden selbst; die Eigenheiten, durch welche sich seine Reden von den synoptt. unterscheiden, sollen zum Theile für sich betrachtet den Mangel an Ursprünglichkeit an den Tag legen. Gegen diese soll insbesondere zeugen: 1) die Gleichförmigkeit der Johann. Reden in Ansehung des Inhaltes und des Ausdruckes oder die unzähligen Wiederholungen desselben Gedankens mit denselben Worten in den nach Zeit, Ort und angeredeten Personen verschiedenen Vorträgen des Herrn; 2) die Dunkelheit seiner Vorträge, welche bei den Zuhörern fast immer beabsichtigte Mißverständnisse veranlasse, die aber vom Herrn nicht berichtiget, sondern vielmehr unterhalten und noch gesteigert werden; die schwer verständliche Redeweise widerspreche namentlich da, wo die Zuhörer der ungebildeten Volksklasse angehören, der praktischen Lehrweisheit, die bei Jesu anzuerkennen sei, besonders widerspreche aber dieser das Verfahren, Mißverständnisse nicht zu berichtigen; darin sei das Bestreben des Evangelisten zu erkennen, durch frei gemachte Schöpfungen die Weisheit des Lehrers und den Unverstand der Juden in einem schroffen Contraste erscheinen zu lassen. Ganz entscheidend sei die Erscheinung, daß der Täufer und der Evangelist im Evang. und im ersten Briefe fast ganz so sprechen, wie Jesus; diese dreifache Aehnlichkeit nöthige zu dem Schlusse, daß der Evangelist dem Herrn und dem Täufer von ihm selbst componirte Reden in den Mund lege. — Es wird ferner noch gegen den historischen Charakter der Johann. Christusreden angeführt: 1) daß sie zuweilen ein Bewußtsein aussprechen, das man dem Herrn weder vom natürlichen noch vom übernatürlichen Standpunkte aus zuschreiben könne; dies gelte auch von den Aussprüchen des Täufers, welche Vorstellungen enthalten sollen, die ihm nicht eigen sein konnten; 2) daß in den Johann. Christusreden dogmatische Widersprüche liegen; 3) daß sie unmöglich dem Gedächtnisse eingeprägt werden konnten, theils wegen ihrer großen Ausdehnung, theils wegen ihrer Form, und daß ein nicht unbeträchtlicher Theil derselben in Situationen gesprochen sein soll, wo Johannes sie nicht einmal als Ohrenzeuge

angehört haben konnte, wo sie also durch die Relationen Mehrerer hindurch gegangen sein müßten [1]).

Bei der Beurtheilung der voranstehenden Gründe der bestreitenden Kritik scheint es zweckmäßig zu sein, von dem letzten Punkte auszugehen. Es muß anerkannt werden, daß die Lehrreden des vierten Evang. bei weitem schwieriger sind für die Aufnahme in das Gedächtniß, als die synoptt. Lehrbestandtheile; aber wenn man die geistige und gemüthliche Ausstattung des Evangelisten, des Apostels Johannes, wie sie oben dargestellt wurde, berücksichtiget, so wird man bei ihm die fragliche Aneignung der erstern aus dem Munde des Herrn nicht mehr für unmöglich erklären wollen. Wenn Geist und Gemüth für einen Vortrag geöffnet ist, wenn er mit dem lebendigsten Interesse, mit ungetheilter Aufmerksamkeit gehört wird, wenn der Hörende die Fähigkeit besitzt, in die ausgesprochenen Wahrheiten einzublicken und in ihnen eine erquickende Nahrung findet, so wird der Vortrag, zumal wenn nicht eine Masse anderer angelernter Kenntnisse seinen Geist erfüllt, auch vor demselben stehend bleiben, sein Eigenthum werden und die fortgesetzte Betrachtung seines Inhaltes wird den Besitz sichern. Es läßt sich natürlich nicht denken, daß Johannes, von welchem das Gesagte gelten soll, die Lehrvorträge seines Meisters ganz ohne allen Mangel in sich aufgenommen und bewahrt habe; es mußte ihm zuweilen beim Anhören, namentlich wenn ein ausgesprochener Gedanke ihn besonders anzog und dadurch seine Aufmerksamkeit vom Nächstfolgenden abgezogen wurde, ein Mittelglied des Redezusammenhanges entgehen oder es konnte ihm nachher entfallen; mitunter mochte er die Reden auch nicht nach ihrer ganzen fortschreitenden Entwicklung, sondern nur nach ihren Hauptpunkten, in welchen ihr Inhalt zusammenläuft, aufnehmen und betrachtend festhalten. Daß aber Johannes dies vermochte, daß er sich manche Vorträge Jesu auch fast nach ihrem ganzen Umfange aneignen konnte, dies muß man in Rücksicht auf seine Individualität ihm zutrauen. Mit den Gedanken der Reden des Herrn mußte sich dem Apostel auch der Ausdruck einprägen, insbesondere wenn er eigenthümlich und neu war, wie die vernommene Lehre. Was aber die vieljährige Bewahrung des aufgenommenen Redestoffes be-

---

1) S. die obigen Citt. und Bretschneider a. a. O. S. 39 ff.

trifft, so darf diese vielleicht nicht allein dem Gedächtnisse des Evangelisten zugeschieden werden; wenigstens kann die Vermuthung, daß Johannes schon vor der Abfassung des Evang. und bald nach dem Tode des Herrn sich von dessen Vorträgen Aufschreibungen gemacht habe, nicht mit hinreichenden Gründen abgewiesen werden. Wenn wir uns endlich auch auf den παρακλητος als Princip der Bewahrung des Bewußtseins von dem Lehrinhalte der Reden Jesu berufen, so kann diese Berufung nicht mit dem Vorwurfe untergraben werden, daß man sich durch diese bei dem Beweise der Glaubwürdigkeit der Johann. Reden im Cirkel bewege [1]); denn die Verheißung des hl. Geistes findet sich nicht allein im vierten Evang., sondern auch bei den Synoptikern und in der Apostelgeschichte; zwar wird hier von ihm nicht das ὑπομνησκειν παντα Joh. 14, 26. vorausgesagt, aber er wird doch als das Princip verheißen, welches die Jünger fähig machen soll, Zeugen von Christus zu sein Apg. 1, 8., wozu ihnen das rechte Bewußtsein wenigstens von dem Lehrinhalte der Reden Jesu nothwendig war. Sieht man die Lehrtheile des vierten Evang. genauer an, so findet man die Vorträge Jesu gerade in der Weise mitgetheilt, wie es nach einem unbefangenen Raisonnement annehmbar ist, daß Johannes dieselben sich angeeignet habe; zuweilen zeigen sich in den Lehrvorträgen des Herrn Lücken, es fehlen die Mittelglieder der aufeinander folgenden Gedanken und mitunter scheint nur das Thema eines Vortrages oder seine Hauptpunkte mitgetheilt zu sein. Mit Unrecht spricht man aber von einem beträchtlichen Theile Johann. Reden, von welchen der Apostel kein Ohrenzeuge gewesen sein soll; nur bei dem Gespräche mit der Samariterin ist Johannes sicher nicht zugegen; sonst aber kann man ihn bei allen Lehrvorträgen, auch beim Nachtgespräche des Herrn mit Nikodemus, anwesend denken. In Ansehung der Unterredung mit der Samariterin läßt sich annehmen, daß Jesus seinen Jüngern die Hauptpunkte derselben nachher mitgetheilt habe, nämlich ungefähr gerade dasjenige, was das vierte Evang. berichtet.

Was nun das Verhältniß der Reden Jesu im vierten Evang. zu den synoptt. Vorträgen des Herrn betrifft, so ließe sich, wenn sich auch neben den dargestellten Differenzen keine

---

1) Strauß a. a. O. I. S. 696.

ansehnlichen Berührungspunkte vorfänden, doch aus jenen allein nicht mit Sicherheit schließen, daß auf der einen Seite ein unhistorisches Lehrbild gegeben sein müsse. Man könnte immerhin noch annehmen, daß die beiderseits mitgetheilten Reden die zwei Seiten der historischen Lehrthätigkeit Jesu darstellen, daß von dem historischen Gesammtbilde seiner Lehrthätigkeit bei den Synoptt. die eine, bei Johannes die andere Seite dargelegt sei. Es ist nämlich nicht wahr, daß sich die Eigenheiten des zweifachen Lehrbildes in einem und demselben historischen Individuum nothwendig ausschließen, daß sie bei einer und derselben Person nicht neben einander gedacht werden können. Ein göttlicher Lehrer, der sich oft und viel mit sittlichen Wahrheiten befaßte, der oftmals religiöse und sittliche Irrthümer, Vorurtheile und Mißbräuche tadelte ꝛc., konnte doch auch wieder oft und viel von seiner Persönlichkeit, von seiner Beziehung zur Gottheit und von seinem Verhältnisse zum Menschengeschlechte sprechen, und wenn seine Vorträge an das Volk sich öfters in populäre, leicht verständliche Formen kleideten, so läßt es sich hinwiederum denken, daß er bei dem Vortrage tieferer Lehren und unter andern Umständen auch eine verschiedene, nicht so leicht verständliche Darstellungsweise befolgte. Würden sich in den Johann. und synoptt. Reden dogmatische und ethische Widersprüche entgegenstehen, dann ließen sie sich allerdings nicht auf Ein historisches Individuum zurückführen; aber die beiderseits mitgetheilten Reden enthalten solche Widersprüche nicht.

Sehen wir aber die beiderseitigen Reden genauer an, so begegnen uns neben den vorherrschenden Differenzen außer den gemeinsam referirten Sprüchen des Herrn noch sehr beachtenswerthe Aehnlichkeiten; der Herr spricht bei Johannes zuweilen wieder in der Weise, wie er bei den Synoptt. vorherrschend gezeichnet ist, und umgekehrt finden wir bei den Synoptt. zuweilen wieder die Lehrart des Johanneischen Christus. Die verschiedenen Arten der Lehrthätigkeit Jesu, welche bei den Synoptt. und Johannes sich entgegenstehen, wenn man den vorherrschenden Charakter ihres Lehrbildes ins Auge faßt, finden sich also beiderseits auch neben einander gestellt und verbunden, und diese Verbindung in den verschiedenen Schriften ist ein Beweis für die historische Treue des beiderseits gegebenen Lehrbildes; Johannes legt durch theilweise Uebereinstimmung der von ihm mitgetheilten Reden und Aussprüche Jesu mit den synoptt.

Vorträgen ein Zeugniß für die Ursprünglichkeit der letztern ab, und die Synoptt. zeugen durch ihre Annäherungen an die Johann. Reden für die historische Wahrheit des Johann. Lehrbildes; was wir also an sich für möglich halten zu müssen glaubten, daß nämlich die beiderseits mitgetheilten Reden, nach ihren Verschiedenheiten angesehen, die beiden Seiten des historischen Gesammtbildes der Lehrthätigkeit Jesu darstellen möchten, wird von den Evangg. selbst bestätiget. Auch bei Johannes, wie bei den Synoptt., stellt sich Jesus den religiösen Irrthümern, der menschlichen Verkehrtheit und Bosheit entgegen; vgl. Joh. 2, 16.; 4, 22 ff. 48.; 5, 38 ff.; 7, 19. 28.; 8, 15. 23. 34 ff.; 9, 41.; 10, 25 f. ꝛc.; es haben ferner die längern bildlichen Reden bei Johannes 10, 1 ff.; 15, 1 ff. der Form nach sehr viele Aehnlichkeit mit den Gleichnißreden bei den Synoptikern. Entgegen spricht Jesus bei den Synoptt. auch ganz in der Weise von sich und seinem Verhältnisse zum Vater, wie wir es bei Johannes gewöhnlich finden; ganz auffallend übereinstimmend ist die Stelle Matth. 11, 27. (Luk. 10, 22.): *παντα μοι παρεδοθη ὑπο του πατρος μου· και ουδεις επιγνωσκει τον υἱον, ει μη ὁ πατηρ· ουδε τον πατερα τις επιγνωσκει, ει μη ὁ υἱος και ᾧ αν βουληται ὁ υἱος αποκαλυψαι·* — wer erkennt hier nicht ganz die Sprache des Johann. Christus und ist nicht sogleich zu dem Zugeständnisse bereit, daß derjenige Lehrer, aus dessen Munde diese Worte geflossen sind, auch die längern Johann. Reden und Aussprüche desselben oder ähnlichen Inhaltes gesprochen habe! man vgl. Joh. 3, 35.; 5, 22.; 17, 2.; — 6, 46.; 7, 28. 29.; 14, 6.; ferner sind zu beachten die Stellen Matth. 26, 64. (S. 16, 27.; 24, 30.) und 28, 20.; vgl. Joh. 6, 62. und 14, 16. Auch enthalten die synoppt. Evangg. Aussprüche Jesu, welche ganz die Dunkelheit, das Frappante, den Schein des Paradoxen in vielen Johann. Lehrstücken theilen; vgl. Matth. 8, 22.; 10, 34 ff.; 12, 46. — 48.; 13, 12. 13.; 18, 3.—7. 10. 18. 19.; 19, 11. 12.; 20, 16.; 21, 21.; 22, 32. 42.—45. ꝛc.

Wenn nun die beiderseitigen Reden, während sie ihrem vorherrschenden Charakter nach auseinander treten, doch durch ansehnliche Züge sich wieder nähern, wenn sie in sich selbst das Zeugniß tragen, daß sie einen gleichen Ursprung haben und also, nach ihren Verschiedenheiten ins Auge gefaßt, als die zwei Seiten des historischen Gesammtbildes der Lehrthätigkeit Jesu betrachtet

sein wollen, so ist jetzt zu erörtern, worin der Grund davon liege, daß im vierten Evang. vorzugsweise die eine Seite der Lehrthätigkeit Jesu dargestellt ist, daß der Evangelist diese Art von Reden vorzugsweise mittheilt, welche sich auf die höhere Natur Christi, auf sein Verhältniß zum Vater ꝛc. beziehen. Es wurde schon bemerkt, daß der Evangelist in seiner Schrift einen besondern Zweck verfolgt, welcher die Aufnahme einer bestimmten Art didaktischen Stoffes forderte, eine Auswahl solcher Reden, welche seinem Zwecke am meisten angemessen zu sein schienen (§. 3). Allein man muß seine Zweckbestimmung auch wieder von dem vorher aufgefaßten Lehrstoffe abhängig denken oder annehmen, daß der Lehrstoff, welchen sich der Evangelist vorzugsweise angeeignet hatte und welcher längst seinen Geist beschäftigte, die besondere Zweckbestimmung herbeiführte. Es fragt sich also, woher es komme, daß Johannes vorzugsweise eine Art von Reden Jesu aufgefaßt und aufbewahrt habe, hauptsächlich solche Vorträge, deren Grundideen dem metaphysischen Gebiete angehören. Auch hier muß man wieder seine Individulität in Betracht ziehen; diese erklärt den fraglichen Gegenstand hinlänglich. Seine natürliche Begabung richtete seine Aufmerksamkeit insbesondere auf diejenigen Reden seines Meisters, welche einen erhabenen Inhalt hatten; die Vorträge, welche sich auf die überirdische Natur des Herrn, auf seine himmlische Abkunft, auf sein metaphysisches Verhältniß zum Vater und zur Menschheit bezogen, mußten seinen kontemplativen und spekulativen Geist besonders anziehen und anhaltend beschäftigen. Wenn er nun während seines Umganges mit dem Herrn vorzugsweise solche Vorträge sich angeeignet hatte und mit diesen sich fortwährend betrachtend beschäftigte, so wurde ihr Inhalt seinem Geiste immer mehr aufgeschlossen, so daß er mit vollster Klarheit in Jesu den Gottessohn und das Princip des neuen Lebens für die Menschheit erkannte. Aus diesem Bewußtsein heraus, das die Vorträge des Herrn in Verbindung mit seiner ganzen Wirksamkeit zur Grundlage hatte, fixirte er den Zweck seiner Evangelienschrift, und als er einmal diesen festgesetzt hatte, so wurde der aufbewahrte Redestoff noch genauer in Beziehung auf den fixirten Zweck angesehen, und die weniger diesem Zwecke dienenden Reden, welche er sich außer den direkt dahin bezüglichen aufgemerkt haben mochte, von seiner Schrift ausgeschlossen.

Hat aber der Evangliſt während ſeines Umganges mit dem Herrn eine Art der Vorträge Jeſu vorzugsweiſe ſich angeeignet und ſodann bei der Abfaſſung des Evang. den Redeſtoff noch mit beſonderer Auswahl aufgenommen, ſo muß man es als eine ganz natürliche Erſcheinung anſehen, daß in den Lehrſtücken des vierten Evang. dieſelben Gedanken ſo oft wiederkehren, und es kann dieſe Gleichförmigkeit keinen Anſtoß erregen. Die Gleichförmigkeit des Ausdruckes bei der Wiederkehr derſelben Gedanken iſt nicht größer, als ſie überhaupt vorzukommen pflegt, wenn ein Lehrer denſelben Lehrgegenſtand zu wiederholten Malen vorträgt; es iſt auch zu beachten, daß gerade bei der Behandlung metaphyſiſcher Wahrheiten die Ausdrücke gemeiniglich ſich fixiren.

Was die von der beſtreitenden Kritik gerügte Dunkelheit der Ausſprüche und Reden Jeſu anbelangt, ſo läßt ſich dieſe Lehrweiſe immer hinlänglich rechtfertigen, und die Mißverſtändniſſe der Zuhörer, welche als Merkmale der Fiktion der Johann. Lehrvorträge angeführt werden, exiſtiren theils nicht, d. i. die betreffenden Erwiederungen der Zuhörer enthalten keine Mißverſtändniſſe, theils ſind ſie zwar vorhanden, aber Jeſus ſucht ſie, ſo wie die Nichtverſtändniſſe, zu heben und aufzuhellen. Würde ſich der Herr nach dem im vierten Evang. dargeſtellten Lehrverfahren wirklich als einen unpraktiſchen, ungeſchickten Lehrer erweiſen, der in der Perſon Jeſu nicht exiſtirt haben könnte, ſo müßte man ſich über eine ſolche Zeichnung, die nach freiem Plane von dem Evangeliſten entworfen ſein ſollte, gar ſehr wundern, wenn er der beſtreitenden Kritik zufolge doch den Zweck verfolgte, die Lehrweisheit Jeſu ans Licht zu ſtellen; da hätte er doch einſehen müſſen, daß er, während er ihn einerſeits zu Anſehen zu bringen ſuchte, daſſelbe ihm anderſeits wieder entzöge. Allein jenes Urtheil über das Lehrverfahren Jeſu in den betreffenden Abſchnitten iſt durchaus falſch; der Herr befolgt bei genauerer Betrachtung eine den Zuhörern ganz angemeſſene, pſychologiſch wohl berechnete Lehrweiſe. Es finden ſich im vierten Evang. allerdings ſolche Ausſprüche vor, die zu dunkel und räthſelhaft ſind, als daß ſie von den Zuhörern ſogleich und richtig verſtanden werden konnten; dahin gehört z. B. der Ausſpruch 2, 20. Sehen wir aber auf den einen Theil der Zuhörer, auf die dem Herrn feindlichen Juden, ſo rechtfertigt ſich die Dunkelheit dieſes Ausſpruches aus dem Bewußtſein Jeſu, daß ihm dieſe Leute jetzt unter keiner

Bedingung, mag er Wunder verrichten oder ihnen die Wahrheit lehrend verkündigen, Glauben schenken würden; er weiset sie deßhalb mit prophetischen Worten auf ein künftiges Ereigniß hin, dessen wirklicher Eintritt ihnen seine Vorhersage erst aufklären, das aber in Verbindung mit der Vorausverkündigung sie auch zur Besinnung und zum Bewußtsein ihrer Schuld bringen sollte, die sie jetzt durch ihren Widerstand gegen die göttliche Oekonomie sich contrahiren. Auch dem andern Theile der Zuhörer, den Jüngern Jesu, ist die Dunkelheit des Ausspruches angemessen; ihre Geistesbeschaffenheit machte es nothwendig, daß Jesus anfangs nur in dunkeln Andeutungen von seinem Tode sprach, um vorerst nur Ahnungen von seinem künftigen Schicksale bei ihnen zu erwecken; eine bestimmte Erklärung konnten sie noch nicht ertragen, weil die Idee von einem irdischen Messiasreiche sie beherrschte; sie würde die noch unvorbereiteten Jünger abgestoßen haben. — Betrachten wir die längern Vorträge Jesu an die Juden und an das Volk, so läßt sich nicht finden, daß sie die Fassungskraft der Hörenden durchaus übersteigen, daß sie ihnen gänzlich unverständlich sind; vielmehr verstehen sie wenigstens den nächsten Sinn seiner Worte wohl, aber sie wollen die Wahrheit und Möglichkeit seiner Lehren und Verheißungen nicht anerkennen, weil ihr Gemüth und Wille der Wahrheit fremd ist, wie Jesus 5, 40. selbst ausspricht. Ihre Erwiederungen drücken nicht ein gänzliches Nichtverständniß oder ein falsches Verständniß aus, sondern Mangel an Glauben und Vertrauen, s. 6, 20. 53. 61.; wenn also Jesus im weitern Fortgange seiner Rede ihre Erwiederungen nicht berichtiget, so kommt es daher, weil sie keiner Berichtigung bedürfen. Die tiefere Einführung in den Sinn der Lehre Jesu wird durch ihren Unglauben verhindert; da sie dasjenige, was sie verstanden haben, nicht anerkennen, so kann der Herr nicht zu einer weitern Erklärung fortschreiten; ganz ihrem geistigen Zustande gemäß beharrt er nur auf den schon ausgesprochenen Sätzen, wiederholt sie mit noch größerem Nachdruck, damit die Wahrheit, die sie verstoßen, sich ihrem Gefühle als ein strafendes Gericht ankündiget. In der Schlußbetrachtung des Evangelisten K. 12, 37 ff. wird nicht darüber geklagt, daß Jesus falsch oder gar nicht verstanden worden sei; die Klage bezieht sich auf das der Wahrheit widerstrebende Gemüth und auf den bösen Willen, der Evangelist hat also selbst nicht das

Bewußtsein, Reden mitgetheilt zu haben, die den Zuhörern gänzlich unverständlich waren. — Fassen wir die Unterredungen Jesu mit einzelnen Personen ins Auge, so scheint beim ersten Blicke uns in dem Nachtgespräche des Herrn mit Nikodemus 3, 4. ein großes Mißverständniß entgegen zu treten. Allein kein überlegender Exeget wird den Wortsinn der Erwiederung des Nikodemus festhalten; es leuchtet ein, daß er von der physischen Wiedergeburt nur vergleichungsweise spricht, daß er nur mit einem Bilde die Unmöglichkeit einer gänzlichen geistigen Umänderung bei einem an Jahren schon vorgerückten Manne ausdrücken will, daß er den Herrn also wohl verstanden hat. Wenn nun Christus die nämliche Forderung wiederholt, so unterhält er nicht ein Mißverständniß, sondern er gibt seiner von Nikodemus richtig aufgefaßten Forderung nur einen größern Nachdruck, sucht aber zugleich die Möglichkeit einer geistigen Wiedergeburt dem Bewußtsein des Nikodemus näher zu legen, indem er auf die bei dieser Umwandlung wirkende göttliche Kraft deutlicher hinweiset und sie vorzugsweise als That Gottes bezeichnet. In dem Gespräche Jesu mit der Samariterin K. 4. veranlaßt seine bildliche Sprache anfangs ein sinnliches Verständniß; aber man bemerke, wie er nach und nach die Frau von diesem niedern Verständnisse abführt. Das Gespräch hat seine Spitze in der Erklärung: daß er der Messias sei V. 26.; da sie aber selbst von dem Messias geistige Erleuchtung erwartet, so mußte jene Erklärung die Vorstellung von physischem Wasser bei ihr ganz verdrängen, sie konnte nur noch an eine geistige Gabe denken, die er durch die vorausgehende Beschreibung seines Wassers ihr schon näher angedeutet hatte. — Ein solches Lehrverfahren, das Jesus in den berührten didaktischen Theilen des Evang. befolgt, kann keineswegs für ein ungeschicktes und unpraktisches gehalten werden, kein einziger Zug ist der Lehrweisheit entgegen; es läßt sich also auch von diesem Gesichtspunkte aus die Authentie der Johann. Christusreden nicht bestreiten.

Eben so wenig kann die Aehnlichkeit zwischen den Reden Jesu und den eigenen Aussprüchen des Evangelisten im Evang. und im ersten Briefe (vgl. Joh. 5, 24. mit 1 Joh. 3, 14.; Joh. 5, 32. 34. 36. 37. mit Joh. 19, 35. 1 Joh. 5, 9.; Joh. 5, 37. 38. 40. mit Joh. 1, 18. 1 Joh. 1, 10. 5, 12. 2, 15.; Joh. 5, 44. mit Joh. 11, 43. ꝛc.) zur Bestreitung der Ursprünglich-

keit der erstern dienen. Wenn Johannes die Lehrvorträge des Herrn, die er mit lebendigem Interesse aufgenommen hatte, zum Gegenstande der fortwährenden Betrachtung machte, wenn sein Geist sich anhaltend mit denselben beschäftigte, so ist es begreiflich, daß die Ideen derselben allmählig zu seinen eigenen Gedanken wurden, und da er diese Ideen in eigenthümlicher Form des Ausdruckes aufnahm, welche ihm bei der geistigen Betrachtung zugleich mit jenen vorschweben mußte, so ist es eben so natürlich, daß er bei dem eigenen Vortrage die Lehren Jesu in einer seiner Ausdrucksweise ganz ähnlichen Form mittheilt, daß sein Meister nicht nur den Gedanken, sondern auch der Ausdrucksweise nach aus ihm spricht. Nicht eine mechanische Nachbildung ist zur Erklärung dieser Aehnlichkeit anzunehmen; sie ist Folge des unwillkürlichen Einflusses der Vorträge des Herrn auf das geistige Leben des Evangelisten. Wenn man, um ein auffallendes Beispiel der Uebereinstimmung der Sprache des Täufers mit den Aussprüchen Jesu und des Evangelisten vorzuhalten, die Stelle Joh. 3, 31 ff. anführt, so ist dagegen nur darauf aufmerksam zu machen, daß die Anrede des Täufers mit V. 30. endet und der Evangelist mit den folg. Vv. eine eigene Betrachtung anknüpft, wie dies auch bei dem Gespräche mit Nikodemus geschieht; hier wird also nicht die Sprache des Täufers, sondern die des Evangelisten verglichen. Daß das Bewußtsein, welches der Täufer im vierten Evang. ausspricht, der historischen Person des Täufers nicht zugedacht werden könne, ist eine Behauptung, welche sowohl die historische Grundlage dieses Bewußtseins übersieht, als auch den prophetischen Charakter des Täufers von vorneherein leugnet (s. den Comment. zu den Aussprr. des Täufers.) Wenn man ingleichem behauptet, daß Jesus im vierten Evang. Dinge ausspreche, die er unmöglich wissen konnte, so ist, sowie in Ansehung der Geschichtserzählungen, zu erwiedern, daß man auf geschichtlichem Wege zu erlernen habe, was das Mögliche sei, daß eine vom subjektiven Standpunkte ausgehende Spekulation darüber nicht entscheiden kann.

Die vorgeblichen dogmatischen Widersprüche in den Johann. Christusreden bedürfen, sowie ein anderer bestrittener Gegenstand, einer besonderen Erörterung, welche in den nächsten zwei §§. folgt.

Aus dem Gesagten mag schon die Berechtigung hervorgehen,

das Urtheil, welches in Rücksicht auf die Geschichtserzählungen oben ausgesprochen wurde, im Allgemeinen auch in Ansehung des didaktischen Stoffes geltend zu machen. Auch die Ursprünglichkeit der Reden und Lehraussprüche des vierten Evang. ist durch die bisher erörterten Einwürfe der destruktiven Kritik nicht erschüttert und es ist also auch von dieser Seite die Echtheit des Evang. nicht gefährdet [1]).

§. 7. Fortsetzung. Die Lehre vom Logos.

Der Evangelist stellt im Eingange des Evangeliums 1, 1.—18. seine metaphysische Christologie im Zusammenhange dar (vgl. §. 3). Jesus ist ihm der Mensch gewordene Gottessohn, den er hier *Λογος*, Wort, nennt. Der Logos existirte von Ewigkeit, in gleicher Wesenheit mit Gott dem Vater, aber persönlich von ihm verschieden; er hat alle Kreatur geschaffen und war von jeher das Prinzip der Entwicklung des wahren Lebens im Menschengeschlechte; er war also allezeit im Geschlechte, nämlich mit seiner Kraft und Wirksamkeit, aber endlich ist er persönlich in dasselbe eingegangen, indem er selbst Mensch geworden, um dem Menschengeschlechte das verlorne wahre Leben zuzumitteln. Der Mensch gewordene Gottessohn behielt aber seine göttliche Natur und Eigenschaften bei, so daß in Einer Person sich zwei Naturen einigten, die göttliche und die menschliche. — Dieselben Vorstellungen sind auch in den Christusreden des Evang. ausgesprochen; Jesus lehrt in der Hauptsache im Evang. dasselbe, was der Evangelist an der Spitze seines Geschichtsbuches zusammenhängend entwickelt. Er legt sich ewiges Sein bei Joh. 17, 5.: *και νυν δοξασον με συ πατερ παρα σεαυτῳ τῃ δοξῃ, ᾗ εἰχον προ του τον κοσμον ειναι παρα σοι*, vgl. V. 24. u. 8, 5. und die Aeußerungen des Täufers 1, 27. 30.; Einheit des Wesens mit dem Vater 10, 30.: *εγω και ὁ πατηρ ἑν εσμεν*, vgl. 12, 45. 14, 9.; absolutes Leben 5, 26.: *ὡσπερ γαρ ὁ πατηρ εχει ζωην εν ἑαυτῳ, οὑτως εδωκε και τῳ υἱῳ, ζωην εχειν*

---

1) Ueber die Glaubwürdigkeit vgl. die S. 93. angeführten Schriften; in Ansehung des Geschichtlichen besonders Hug a. a. O.; in Ansehung der Redebestandtheile hauptsächlich Tholuck a. a. O. S. 309 ff.; Frommann a. a. O. S 58 ff. Schweizer a. a. O. S. 24 ff.

εν ἑαυτῳ· Einheit des Bewußtſeins und der Thätigkeit mit dem Vater 5, 19.: αμην αμην λεγω ὑμιν, ου δυναται ὁ υἱος ποιειν αφ' ἑαυτου ουδεν, εαν μη τι βλεπῃ τον πατερα ποιουντα, ὁ γαρ αν εκεινος ποιῃ, ταυτα και ὁ υἱος ὁμοιως ποιει· Allwiſſenheit 13, 18. 19.: ου περι παντων ὑμων λεγω· εγω οιδα, ους εξελεξαμην, αλλ' ἱνα ἡ γραφη πληρωθῃ — απ' αρτι λεγω ὑμιν προ του γενεσθαι, ἱνα, ὁταν γενηται, πιστευσητε, ὁτι εγω ειμι, vgl. die Bemerkungen des Evangeliſten 2, 25. 6, 6. 64. ꝛc. Es iſt klar, daß nach dem Sinne des Evangeliſten die hiſtoriſchen Vorträge Jeſu als Quelle ſeiner im Prologe entwickelten Lehre vom Logos gelten ſollen; aber auch die Anſchauung der ganzen Perſönlichkeit Jeſu, ſeiner Wirkſamkeit und Geſchichte überhaupt legt er ſeiner Erkenntniß zum Grunde 1, 14. 1 Joh. 1.—3. Dagegen wird aber Widerſpruch erhoben, daß die Johanneiſche Logoslehre ſich auf den hiſtoriſchen Chriſtus ſtütze; Gfrörer[1]) behauptet nach mehrern Vorgängern, daß Johannes dieſe Lehre aus der jüdiſch-alexandriniſchen Theoſophie genommen und daß er die Ausſprüche in den Lehrtheilen des Evang., welche mit dem Prologe harmoniren, Jeſu in den Mund gelegt habe. Die Schriften des alexandriniſchen Juden Philo enthalten ein umfaſſendes und künſtlich aufgebautes philoſophiſches Religionsſyſtem, in welchem die Lehre vom Logos eine Hauptſtelle einnimmt. Die Grundzüge deſſelben ſollen aber unter den alexandriniſchen Juden ſchon längſt vorhanden geweſen ſein und über das zweite Jahrhundert vor Chriſtus hinaufreichen; in den Tagen Philo's hätten die ſeit zwei Jahrhunderten kultivirten Lehrmeinungen in ſeinem Vaterlande die allgemeine Zeitphiloſophie gebildet, aus welcher er den Grundſtoff ſeiner Schriften ſchöpfte[2]). Die alexandriniſche Weisheit ſoll lange vor Chriſtus auch nach Judäa gewandert ſein, und zwar durch die Sekte der Eſſäer, der Abkömmlinge der ägyptiſchen Therapeuten[3]); da habe Johannes dieſelbe kennen gelernt und aus ihr geſchöpft, wie Philo in Alexandrien.

Da die Logoslehre nach Gfrörer[4]) unter diejenigen Punkte

---

1) Geſchichte des Urchriſtenth. III. S. 335 ff.; vgl. Philo und die alexandriniſche Theoſophie II. S. 4.

2) Philo und die alex. Theoſoph. S. 4. — Ende.

3) Ebend. S. 280—356.

4) Ebend. S. 6.

gehört, welche Philo aus der Philosophie seines Volkes schöpfte, so muß, wenn seine Ansicht von dem Ursprunge der Johanneischen Logoslehre Wahrheit enthalten soll, die Logoslehre des Johannes, als aus derselben Quelle hervorgegangen, mit der des Philo wenigstens in den wesentlichen Momenten übereinstimmen; es dürfen zwischen den beiderseitigen Vorstellungen keine wesentlichen Differenzen Statt finden. Die Vergleichung der beiderseitigen Anschauungen von dem Logos muß also ein Kriterium zur Beurtheilung der fraglichen Ansicht an die Hand geben. Bei dieser Vergleichung stellt sich aber ein für diese Ansicht höchst ungünstiges Resultat heraus; in allen Hauptmomenten der Logoslehre treten sich nämlich Philo und Johannes entgegen; die beiderseitigen Differenzen bestehen nicht etwa in einem niederern und höherern Grade der Ausbildung der Vorstellungen, sondern sie sind wahrhafte Widersprüche.

Es ist nämlich 1) der Logos des Johannes eine Person; der Logos bei Philo ist nach seiner Grundvorstellung unpersönlich; er ist ihm der Ort der göttlichen Ideen oder der Verstand Gottes [1]), die Idee der Ideen, d. i. die absolut allgemeine, alle andern Ideen in und unter sich befassende Idee, oder die intelligible Welt [2]), der Zertheiler des Alls und als solcher die organisch gegliederte Einheit und Totalität des Lebendigen [3]), die schöpferische Ideenkraft [4]), das die Welt erhaltende Prinzip oder die Stütze, das Fundament derselben [5]), das Weltband und die Kette der Wesen [6]), das Weltgesetz [7]) ꝛc. Neben den Stellen bei Philo, in welchen der Logos in dieser Weise als unpersönlicher beschrieben wird, finden sich auch mehrere vor, welche ihm ein individuelles, persönliches Leben zuzutheilen scheinen, und einige sollen den Begriff einer Person ganz unwiderleglich aussprechen [8]); es hält nämlich Philo das Wesen, welches dem Mose im brennenden Dornbusche erschien, für den Logs [9]), denn er nennt es

---

1) De mundi opificio, edit. Pfeiff. I. p. 10.
2) Ebendas. p. 14. Legis allegor. Pf. I. 228.
3) Quis rerum divinarum haeres sit. Pf. IV. 58.
4) De linquarum confusione. Pf. III. 342.
5) De somniis. Pf. V. 108.
6) De profugis. Pf. IV. 272. IV. 82.
7) De plantatione. Pf. III. 90. I. 98.
8) Gfrörer Philo ꝛc. I. S. 282 ff.
9) De vita Mosis. Mang. II. 91.

εικων του οντος, womit er öfters den Logos bezeichnet; er gebraucht von ihm den Ausdruck δευτερος θεος [1]); der Logos ist es bei Philo ferner, welcher dem Abraham auf der Flucht nach Haran erschien [2]). Es ist wahr, daß diese Stellen für sich angesehen dem Logos persönliches Dasein und Wirksamkeit zuschreiben, und daß es schwer wird, hier eine unpersönliche göttliche Kraft unter dem Logos zu verstehen; aber es muß anderseits auch wieder beachtet werden, daß Philo in diesen Stellen doch den nämlichen Logos im Sinne hat, welcher anderorts unwidersprechlich als unpersönlicher beschrieben wird, und in dieser Rücksicht muß es zweifelhaft werden, ob er wirklich hier ein persönliches Wesen denkt, ob wir nicht vielmehr nach der Analogie anderer Stellen eine bloße Personifikation anzunehmen haben. Jedenfalls müssen wir uns hauptsächlich an seine Grundvorstellung halten, nach welcher der Logos die unpersönliche geistige Kraft Gottes, der Inbegriff seiner Gedanken, die Welt schaffende, beseelende, leitende und eigenthümlich constituirende göttliche Macht ist; sollte wirklich Philo mit dieser Anschauung auch die Vorstellung von einem persönlichen Wesen verbinden, oder den unpersönlichen Logos auch als persönlichen denken, so wäre dies eine Inkonsequenz in seinem Systeme, die ihm freilich in andern Hinsichten nicht fremd ist. Sei es, daß sich Philo durch eine Inkonsequenz den Logos auch als eine Persönlichkeit dachte, so ist diese 2) doch nicht Gott, wie der Logos des Johannes, es kommt ihm das charakteristische Merkmal der Gottheit, die Absolutheit, nicht zu. Zwar nennt Philo den Logos Gott, aber er will diesen Namen nur im uneigentlichen Sinne verstanden wissen [3]), darum heißt er ihn auch δευτερος θεος; er ist ihm ein Geschöpf, das älteste Geschöpf Gottes, nicht so geschaffen, wie die endlichen Wesen, aber doch nicht unerschaffen wie Gott, ein Mittleres zwischen Gott und den Menschen, weniger als jener, mehr als diese [4]). 3) Dem Logos des Philo kann als kreatürlichem Wesen, wie sich von selbst versteht, das Moment der Ewigkeit nicht zukommen, welches dem

---

1) Bei *Euseb.* Praeparatio evangelica l. VII. c. 13.

2) De somniis. Pf. V. 106.

3) De somniis Pf. V. 106.

4) Quis rerum divinarum haeres sit. Pf. IV. 90. De somniis. Pf. V. 184. 186.

Logos des Johannes zukommt, der Gott ist im eigentlichen, wahren Sinne. Sehen wir 4) auf das Verhältniß des Logos zur Welt, so ist der Logos des Johannes absolut schöpferisches Prinzip, das Alles durch seinen eigenen schöpferischen Willen und durch seine eigene schöpferische Macht ins Dasein gerufen hat, von dem auch die materielle Substanz der Welt gesetzt ist; der Logos des Philo dagegen, der Geschöpf ist, kann eben darum nicht absolut schöpferisches Prinzip, sondern nur noch Organ im Sinne des rein Werkzeuglichen sein [1]); seine Thätigkeit ist auch nicht Weltschöpfung, sondern Weltbildung, weil ja Philo eine ewige Materie annimmt [2]).

Die Logoslehre des Philo ist nach dieser Vergleichung eine wesentlich andere, als die des Johannes, und man kann sich deßhalb nicht wohl berechtiget finden, für beide die nämliche Quelle anzunehmen. Ebensowenig ist die Annahme zulässig, daß Johannes unmittelbar aus den Schriften des Philo geschöpft habe; vielmehr ließe sich bei so großen Differenzen oder Widersprüchen annehmen, daß ersterer alexandrinische Vorstellungen in indirekter Weise bekämpfen wollte. Man ist also genöthiget, derjenigen Quelle Vertrauen zu schenken, welche der Evangelist selbst bezeichnet, und so behält also der historische Charakter derjenigen Aussprüche Christi, welche die Grundvorstellungen seiner Logoslehre aussprechen, Geltung und Festigkeit.

Indessen geht aus dem Evang. klar hervor, daß der Evangelist den Ausdruck λογος, womit er das Gott gleiche persönliche Wesen, den Gottessohn, bezeichnet, nicht von dem Herrn empfangen hat, denn niemals gebraucht ihn Jesus in den Reden des Evang. von sich; und sehen wir uns nach den theologischen Vorstellungen der palästinensischen Juden zur Zeit Christi und der Apostel um, so finden wir solche Anschauungen bei ihnen, welche mit der Logoslehre des Johannes Aehnlichkeit haben und mit den ähnlichen Vorstellungen auch den von Johannes gebrauchten Ausdruck. Die Quellen, welche hier wegen ihres Alters in Betracht kommen, sind die beiden Targumim oder chaldäischen Paraphrasen,

---

1) De Cherubim. Pf. II. 66.

2) Ibid. De mundi opificio. Pf. I. 4. 6. De plantatione. Pf. III. 86. etc. Vgl. über diese Differenzen Staudenmaier Philosophie des Christenthums. Erster Band. Lehre von der Idee. Gießen 1840. S. 411—454.

des Pentateuchs von Onkelos und der Propheten von Jonathan Ben Usiel, aus der Zeit vor der Zerstörung Jerusalems [1]). Wir finden hier die Vorstellung von einem Wesen, in welchem sich Gott offenbart, welches an seiner Stelle auf die Welt und in der Welt wirkt, das namentlich die göttlichen Offenbarungen und Führungen im Volke Gottes vermittelt; es wird mit den Ausdrücken מֵימְרָא (verbum, λογος) und שְׁכִינְתָּה (habitatio) bezeichtet und öfters da in die hl. Schriften hineingelegt, wo der Urtext Gott unmittelbar einführt. Beide Ausdrücke werden gleichbedeutend gebraucht; die Stelle 4 Mos. 23, 21.: Jehova sein Gott ist mit ihm (Jakob) und das Geschrei des Königs ist bei ihm — gibt Onkelos so: Die Memra Jehovas ihres Gottes ist zu ihrer Hilfe und die Schechina ihres Königs ist unter ihnen [2]); die Schechina ist hier der Memra gleich gesetzt. Daß sich die Targumisten unter der Memra und Schechina ein selbstständiges Wesen dachten, geht aus ihren Dolmetschungen aufs bestimmteste hervor; wir theilen die wichtigsten Belege hier mit [3]). Onkelos unterscheidet das gewöhnliche Reden genau von dem göttlichen Worte, Memra; bei jenem gebraucht er den Ausdruck פתגמא. So 5 Mos. 1, 32.: Und in dieser Rede [בפתגמא] habt ihr nicht geglaubt der Memra Jehovas, eueres Gottes [4]); 5 Mos. 18, 19.: Und wenn ein Mann nicht gehorcht meinen Reden [לפתגמי], die er (Moses) in meinem Namen gesprochen, so wird meine Memra es von ihm fordern [5]). Die Selbstständigkeit der Memra wird durch folgende Stellen noch klarer ausgedrückt: 4 Mos. 9, 18.: Nach der Memra des Herrn zogen die Kinder Israels weiter, und nach der Memra des Herrn schlugen sie ihr Lager [6]); es ist in dieser Stelle offenbar die Memra von dem Engel zu verstehen, welcher das Volk Gottes durch die Wüste leitete, vgl. das Targum zu 2 Mos. 23, 20. 21.; ebenso 5 Mos. 1, 30.: Jehova, euer Gott,

---

1) S. Historisch-kritische Einleitung in die Schriften des alten Testaments von Dr. J. G. Herbst, herausgegeben von B. Welte. 1840. I. Thl. S. 175—179.

2) מימרא דיי אלההון בסעדיהון ושכינת מלכהון ביניהון —

3) Nach Gfrörer Geschichte des Urchristenth. I. 1, S. 301 ff.

4) ובפתגמא הדין ליתיכון מהימנין במימרא־דיי —

5) מימרי יתבע מניה —

6) על מימרא דיי נטלין בני ישראל ועל מימרא דיי שרן —

dessen Memra der Führer war vor euch [1]); 5 Mos. 33, 27.: Durch sein Wort war die Welt geschaffen [2]); vgl. das Targum zu 3 Mos. 30, 35. 5 Mos. 4, 36. 5, 3. 9, 3. — In gleicher Weise verbindet Jonathan mit dem Ausdrucke Memra den Begriff eines besondern Wesens, das die Wirksamkeit Gottes in der Welt vermittelt. Er übersetzt 2 Sam. 6, 7.: Die Memra Gottes schlug daselbst den Usa [3]); 1 Kön. 8, 50.: Vergib deinem Volke, was sie gesündiget vor dir, und all ihre Vergehungen, womit sie sich vergangen gegen deine Memra [4]); 18, 24.: Ich will den Namen des Herrn anrufen, dann wird er seine Memra senden und Feuer herabfallen lassen [5]); 2 Kön. 13, 23.: Jehova schaute das Volk gnädig an in seiner Memra [6]); 19, 28.: Du hast gereizt meine Memra [7]); vgl. 19, 34. 20, 6. Jes. 6, 8.: Ich hörte die Stimme der Memra des Herrn [8]); 30, 27. 28.: Die Memra des Herrn ist wie ein verzehrendes Feuer, seine Memra ist wie ein übertretender Strom [9]); vgl. Jes. 65, 3. 66, 13. Jerem. 19, 23. 32, 31. 41. Ezech. 5, 11. 8, 18. 20, 12. 33, 7. Er unterschiebt die Memra, wo im Urtexte „der Geist Gottes" steht; Zach. 7, 12.: Sie hörten nicht das Gesetz und die Worte, welche Jehova der Heerschaaren kund that in seiner Memra (im Orginal ברוחו) [10]). Die Memra ist auch bei Jonathan der Führer des Volkes Gottes durch die Wüste; Jes. 63, 14.: Wie das Lastthier, das auf der Ebene geführt wird, führte sie dein Wort [11]); Jerem. 31, 2.: Er führte sie mit seinem Worte [12]); Hos. 9, 10.: Wie ein Weinstock, der gepflanzt ist am Bache, so trat meine Memra dem Volke Israel in der Wüste entgegen [13]); 11, 3. setzt Jonathan einen Engel in den Text, mit welchem also

---

1) יי אלהכון דמדבר קדמיכון מימריה —
2) במימרה אתעביד עלמא —
3) ומחהי תמן מימרא דיי —
4) ותשבוק לעמך דחבו קדמך ולכל מרדיהון די מרדו במימרך —
5) אנא אצלי בשמא דיי וישלח מימריה ויהת אשתא ארי —
6) ואתפני במימריה —
7) ארגזתא על מימרי —
8) ושמעת ית קל מימרא דיי —
9) מימרה כאשא אכלא ומימרה כנחל מגבר עד צואל.
10) דשלח יי צבאות במימרה —
11) כבעירא די במישרא מדברא מימרא דיי דברנון.
12) דבר במימרה —
13) כן במדברא ערע מימרי לישראל.

die Memra Eins ist: Ich habe durch den Engel, der ausgeschickt war von meinem Angesichte, Israel auf dem rechten Wege geleitet [1]). Er setzt die Memra auch mit dem künftigen Messias in nahe Verbindung; Jes. 49, 5.: Die Memra Gottes wird meine (des Knechtes Gottes) Hülfe sein [2]), vgl. 42, 1.; Hos. 11, 10. 11.; das höhere Wesen, welches in dem Messias sich offenbaren sollte, dachte sich also Jonathan als eines und dasselbe mit demjenigen, welches Israel durch die Wüste führte, er dachte also dem Messias gewissermaßen Präexistenz zu, gerade wie auch Paulus in dem Führer Israels durch die Wüste den Messias erkennt 1 Cor. 10, 4.

Im Hinblicke auf diese historischen Erscheinungen sehen wir uns zur Annahme hingetrieben, daß das Logosbewußtsein des Johannes auch von den theologischen Vorstellungen seiner vaterländischen Volksgenossen abhängig ist, daß auch diese ein Bildungselement von jenem sind, und man kann insbesondere daran nicht zweifeln, daß seine Bezeichnung des Gottessohnes mit dem Ausdrucke λογος in dem gleichzeitigen Sprachgebrauche der gelehrten Juden seines Vaterlandes ihren Grund hat; dabei bleibt aber der historische Christus die Hauptquelle seiner theologischen Anschauungen, aus welcher sie ihre Tiefe und Höhe, ihre volle Klarheit und Bestimmtheit haben. Weil aber gerade jene theologischen Vorstellungen der palästinensischen Juden von Alexandrien ausgegangen sein sollen [3]), so scheint es, daß durch jene Annahme der Behauptung Gfrörer's in Ansehung des Ursprunges der Johann. Logoslehre, welcher oben mit starken Gründen widersprochen wurde, hier doch theilweise wieder beigetreten werde. So wäre es, wenn wir die jüdische Theologie, der wir einen Antheil bei der Entwicklung des Logosbewußtseins des Johannes zugestehen, mit Gfrörer aus Alexandrien herleiteten, wenn wir sie mit derjenigen alexandrinischen Theosophie verbänden, aus welcher Philo geschöpft haben soll. Die Lehre von der Memra bei den Targumisten ist aber, wie die Logoslehre des Johannes, von der Philon'schen innerlich verschieden, und beide Lehren müssen deßhalb auch genetisch auseinander gehalten werden. Die pantheistischen Vorstellungen, welche in der Logoslehre des Philo liegen, sind den Targumisten durchaus fremd;

---

1) ואנא במלאך שליח מן קדמי דברת בארח תקנא ישראל —
2) מימר אלהי הוה בסעדי.
3) Gfrörer Geschichte des Urchristenth. I. 1., S. 316 f.

die Memra verliert sich nie in die Welt hinein, wie der Logos des Philo, sie steht immer in der Mitte zwischen Gott und der Welt, ebensowohl von jenem als von dieser geschieden. Dagegen verhält sich die Lehre der Targumisten von der Memra so zur Logoslehre des Johannes, daß diese nur eine höhere Entwicklung von jener ist, ohne daß die Memra etwas mit dem Logos des Johannes Widersprechendes enthält. Es ist gegen Gfrörer anzunehmen, daß sich die Vorstellung von einem Wesen, in welchem sich die Gottheit offenbart, unter den palästinensischen Juden ohne Einwirkung von Außen, ohne den Einfluß griechischer und orientalischer Ideen, welche aus dem philosophischen Systeme des Philo herausprechen, entwickelt habe, daß sie sich unter ihnen bildete aus philosophischen Reflexionen über die Offenbarungen und Thatsachen des A. B., aus tieferem Nachdenken über den Sinn der alttestamentlichen Schriften. Schon in den Büchern Mose ist ein Offenbarer des verborgenen Gottes angedeutet, ein Wesen, in welchem die Gottheit sich manifestirt; 2 Mos. 3, 2. erscheint dem Mose der Engel Gottes, מלאך יהוה, im brennenden Dornbusche; als er näher tritt, da rief ihm, heißt es V. 4., Gott aus dem Dornbusche; der Engel vertritt hier die Stelle Gottes, er ist der in die Erscheinung tretende Gott. 2 Mos. 23, 20. verspricht Jehova, einen Engel vor dem Volke her zu senden, von welchem er V. 21. sagt: mein Name ist in ihm, שמי בקרבו; שם, Name, steht für die Person des Namens; der Engel ist also ein Wesen, in welchem Gott beim Volke Israel ist, in welchem er in demselben wirkt. Statt des Engels, den Jehova 2 Mos. 33, 2. als Führer Israels verheißt, wird V. 14. das Angesicht Jehovas versprochen, פני ילכו, d. i. wohl der in die Erscheinung tretende Gott; es ist also jener Engel wieder als ein Wesen bezeichnet, in welchem sich Gott manifestirt: vgl. 4 Mos. 20, 16. Jes. 64, 9. Mal. 3, 1. Solche Stellen konnten die nachdenkenden Juden auf die Vorstellung führen, daß überhaupt alle göttliche Thätigkeit, die der Schöpfung, Erhaltung und Vorsehung, insbesondere der göttlichen Leitungen im Volke Israel durch ein solches Wesen vermittelt sind. Daß der Ausdruck „Wort" für dieses Wesen gewöhnlich wurde, hat eine ganz natürliche Veranlassung. Die göttlichen Offenbarungen des A. B. bestehen hauptsächlich im göttlichen Sprechen, worin der Gedanke und Wille Gottes hervortritt, Gott den Menschen nach seinem Gedanken

und Willen kund wird. Das Wort Gottes ist also ein Offenbarer Gottes, so wie beim menschlichen Sprechen das Wort den Gedanken und Willen des Menschen offenbart. Nach diesem Verhältnisse des Wortes zu der geistigen Natur, welche das Wort erzeugt, lag es nahe, als die Vorstellung von einem wesenhaften Offenbarer sich entwickelt hatte, diese Vorstellung mit dem göttlichen Sprechen zu verbinden, und das selbstständige Wesen mit dem Ausdrucke zu bezeichnen, welcher überall den Begriff der Offenbarung in sich schließt.

Johannes machte sich während seines Aufenthaltes in Judäa mit diesen theologischen Vorstellungen, welche eine tiefere Erkenntniß der alttestamentl. Schriften enthalten, bekannt, und sie waren, wie schon bemerkt, ein Bildungselement seines Logosbewußtseins; aber er hat den Mensch gewordenen Logos selbst gesehen und gehört, und dies erhob ihn zu der vollendeten Anschauung, welche wir bei ihm finden.

§. 8. Forsetzung. Die Lehre von der ζωη, κριϛις und αναϛαϛις.

Wir kommen auf die vorgeblichen dogmatischen Widersprüche, welche nach Gfrörer [1]) in denjenigen Lehrtheilen des vierten Evang. liegen, die vom Leben, von der Auferstehung und vom Gerichte handeln. Christus lehrt bei Johannes, daß wer an ihn glaube, schon jetzt das Leben habe: ὁ πιϛευων εις εμε εχει την ζωην αιωνιον 3, 16. 6, 47. 17, 2. 3.; daß er schon jetzt auferstanden sei: μεταβεβηκεν εκ του θανατου εις την ζωην 5, 24. 11, 25. 26. vgl. 1 Joh. 3, 14. und dem Tode nicht mehr unterliegen werde: εαν τις τον λογον τον εμον τηρηϛη, θανατον ου μη θεωρηϛη εις τον αιωνα 8, 51. Ebenso findet das Gericht schon mit seinem Eintritte in die Welt Statt, es ist mit dem Glauben oder Unglauben verbunden: ὁ πιϛευων εις αυτον, ου κρινεται· ὁ δε μη πιϛευων, ηδη κεκριται· ὁτι μη πεπιϛευκεν εις το ονομα του μονογενους υἱου του θεου. Αὑτη δε εϛιν ἡ κρισις, ὁτι το φως εληλυθεν εις τον κοσμον, και ηγαπησαν οἱ ανθρωποι μαλλον το σκοτος, η το φως 3, 18. 19. 12, 31. 16, 11. Nebenbei spricht aber Jesus auch von einer künftigen leiblichen Auferstehung der Todten am Ende

1) Urgeschichte des Christenth. III. S. 46 ff.

der Tage und von einem mit dieser Auferstehung verbundenen Gerichte: *τουτο δε εστι το θελημα του πεμφαντος με, ἱνα παν, ὁ δεδωκε μοι, μη απολεσω εξ αυτου, αλλα αναστησω αυτο εν τῃ εσχατῃ ἡμερᾳ* 6, 39. und: *ερχεται ὡρα, εν ᾗ παντες οἱ εν τοις μνημειοις ακουσονται της φωνης αυτου (υἱου ανθρωπου)· και εκπορευσονται, οἱ τα αγαθα ποιησαντες, εις αναστασιν ζωης, οἱ δε τα φαυλα πραξαντες, εις αναστασιν κρισεως* 5, 25. Diese beiden Lehren von einer jetzt schon Statt findenden Auferstehung, gegenwärtigem Leben und Gerichte und von einem Eintreffen der Auferstehung, des Lebens und Gerichtes in der Zukunft sollen sich direkt widersprechen und können deßhalb nicht zugleich von Christus vorgetragen worden sein. Die letztere Lehre findet sich schon bei den Juden und hängt mit ihren Vorstellungen von einem irdischen Messiasreiche zusammen; die andere Lehre findet sich bei keiner der jüdischen Partheien und sie spreche offenbar eine Vergeistigung des jüdischen Volksglaubens aus. Christus habe die volksthümlichen Begriffe von dem Messias, unter diesen auch die Vorstellungen von einer leiblichen Auferstehung zur Theilnahme am messianischen Reiche, von einem ewigen physisch-geistigen Dasein und von einem äußern messianischen Gerichte verklären wollen, habe dies als innere geistige Vorgänge und Zustände dargestellt und so auf indirekte Weise den alten irrthümlichen Glauben bekämpft und umgestoßen. Johannes hätte sich in die neue geistige Lehre nicht ganz hineingefunden; es habe ihn, während er diese aus dem Munde des Herrn empfing, doch auch noch der alte Glaube beherrscht, dessen Widerspruch mit der verklärten Darstellung von ihm nicht begriffen worden sei; — so sei es gekommen, daß er in seinem Evang. widersprechende Sätze verband, mit der echten Lehre seines Meisters die ihm aus dem jüdischen Volksglauben zugekommenen Lehrmeinungen. Der Widerspruch der beiden Lehren soll also das Merkmal sein, daß nicht beide von Christus herkommen; die Uebereinstimmung der einen Lehre mit den jüdischen Vorstellungen soll diese als ihre Quelle kenntlich machen.

Stellt man sich aber bei dieser Frage auf einen höhern Standpunkt der Betrachtung, als den der bloß äußerlichen Zusammenstellung und Vergleichung, so zeigt es sich bald, daß der von der Kritik gesetzte Widerspruch in Wahrheit nicht vorhanden ist; er

verschwindet bei einer richtigen Auffassung des Menschen und der Idee von seinem Leben, welche der Begriff der ζωη bei Johannes ist. Der Mensch ist ein Doppelwesen, Synthese von Geist und Natur (1 Mos. 2, 7. Matth. 26, 41. Röm. 8, 10. 1 Tess. 5, 23.), und es ist ebenso nothwendig, beides zusammt als die constitutiven Faktoren des Menschenwesens anzuerkennen, als auch Geist und Natur im Menschen qualitativ genau zu unterscheiden. Nicht der Geist allein macht das Wesen des Menschen aus, so wenig als sein Naturantheil allein, sondern Geist und Natur vereint; aber der Geist ist ein Anderes, als die mit ihm verbundene Natur, ist von ihr nach seiner Substanz und Lebensform durchaus verschieden, so daß zwei qualitativ verschiedene Wesenheiten mit einander verbunden das Menschenwesen constituiren. Die Verbindung von Geist und Natur im Menschenwesen ist ideell eine Verbindung in formeller Einheit, und diese formelle Einheit ist durch die Wesenheit beider Faktoren selbst näher bestimmt. Der Geist ist frei, seiner selbst bewußt und fähig, sich selbst zur Thätigkeit zu bestimmen; die Natur ist unfrei und darum dem mit ihm verbundenen Geiste hörig; der Geist ist der Herr des Naturantheiles im Menschenwesen und die faktisch bestehende Herrschaft des Geistes über die Physis, und faktisch bestehende Unterworfenheit der Physis unter den Geist ist die Idee des Verhältnisses beider Faktoren des Menschenwesens. (Darauf weisen in den hl. Schriften alle Stellen, welche ein Wandeln nach dem Geiste und Beherrschung des Fleisches mit seinen Lüsten fordern Gal. 5, 16. 25. Röm. 13, 14 u. a.).

Der Geist weiß sich aber als Kreatur, und wie er sein Dasein als ein bedingtes von einem unbedingten Wesen ableitet, so weiß er sich auch im fortdauernden Verhältnisse der Abhängigkeit von seinem unbedingten Urgrunde, von Gott; er erkennt seinen Schöpfer auch als seinen Herrn, seinen Willen als sein Gesetz. Das Leben des Geistes ist also ideell ein Leben nach dem Willen Gottes, dem Wesen des Geistes gemäß in freier Selbstbestimmung, und da der Geist über die mit ihm verbundene Physis herrscht, so ist das Leben des Menschen, der Synthese von Geist und Natur, überhaupt nach seinem ganzen Dasein ein Leben, in welchem sich der Wille Gottes realisirt (Matth. 6, 10.; 7, 21.). Die Verbindung des Menschen mit Gott, welche ersterer kraft seines freien Willens setzt, ist auch von Gott gesetzt, indem er

dem Menschen sich nähert als ein Licht seiner Erkenntniß und als eine Kraft seines Willens, er ist mit dem Menschen verbunden in seinem Geiste. (Dieser war erst mit der Sünde von den Menschen gewichen 1 Mos. 6, 3.) Dieses Leben ist objektiv angesehen ein schuldloses; denn da wo der Wille Gottes constant als Gesetz festgehalten wird, ist keine Sünde und keine Schuld; es ist ein heiliges, weil im Denken, Fühlen, Wollen und Handeln der Gedanke des absolut Heiligen, Gottes, herrscht. Auf diesem Leben ruht das Wohlgefallen Gottes, weil es seinen Gedanken vom Menschenleben, seine Idee, realisirt. Es ist dasselbe ferner subjektiv angesehen ein seliges; denn das eigene Innewerden dieses Lebens, das Bewußtsein und Gefühl von demselben und von dem Wohlgefallen Gottes, welches auf ihm ruht, ist ein beglückendes, seliges Bewußtsein und Gefühl. Betrachten wir dieses Leben nach seiner Extension, so erkennen wir es als ein unvergängliches, ewiges; denn der Geist ist unvergänglich, die Physis ist aber mit dem Geiste zur Einheit verbunden, so daß sie auch an seinem Leben Theil nimmt, und nur, wenn auch der Naturantheil des Menschen fortlebt mit dem Geiste, ist der Mensch unsterblich, weil Geist und Natur mit einander das Menschenwesen constituiren (Weish. 1, 13.; 2, 23. 24. Röm. 5, 12.), Dieses Leben in freier harmonischer Einheit des Geistes und der Natur im Menschen, das Leben in Schuldlosigkeit, Heiligkeit, Gottwohlgefälligkeit, das zugleich ein seliges und ewiges ist, ist die Idee, der Gedanken Gottes vom Menschenleben, und dies ist es, welches im Evang. unter dem Ausdrucke ζωη zu verstehen ist, welchem zur nähern Bestimmung zuweilen das Prädikat αιωνιος beigegeben ist.

In dem natürlichen Zustande des Menschen zeigen sich aber nach allen Gesichtspunkten Gegensätze dieser Idee des Lebens, und die Offenbarung belehrt uns, daß sie ihre Quelle und ihren Ausgangspunkt in der Ursünde des Geschlechts, in der Entscheidung des Urmenschen gegen Gottes Willen haben (Röm. 5, 12 ff.). Es besteht nicht die ideelle Harmonie zwischen Geist und Physis, das Fleisch gelüstet wider den Geist (Gal. 5, 17. Röm. 7, 8 ff.) und der Wille Gottes erweiset sich nicht faktisch als die Lebensnorm des menschlichen Geistes (Röm. 3, 23.). Mit der Sünde lastet die Schuld und Strafwürdigkeit auf dem Menschen, welcher

sich dessen bewußt ist, und im Bewußtsein seines Abfalles von Gott und seiner Strafwürdigkeit und im Gefühle von seinem gotteswidrigen Leben unselig ist (Röm. 3, 23. 1, 17. 8, 15. Eph. 2, 3.). Es bleiben endlich Geist und Physis im Menschen nicht untrennbar verbunden, der Geist scheidet sich von dem Leibe, der Mensch stirbt. Christus ist aber, nachdem er seinem höhern Wesen nach von Anfang sich als providenzielles Prinzip im Menschengeschlechte thätig erwiesen (Joh. 1, 4 ff. s. die Erklärung), endlich als Mensch gewordener Gottessohn in der Welt erschienen, zum Zwecke der Restauration der Idee des Lebens im Geschlechte (Joh. 3, 16.), und zwar bezieht sich diese Restauration auf alle Momente, welche im natürlichen Menschen Gegensätze gegen die Idee des Lebens bilden. Er erschien als ein Licht, das aus dem himmlischen Gebiete herab den Menschen leuchtete (Joh. 3, 19.), das ihnen die ethische Ordnung wieder klar machte, Gott als den Herrn des Geschlechtes und dessen Willen als sein Gesetz wieder zur Anschauung brachte; er verkündete den göttlichen Rathschluß zur Befreiung der Menschheit von Sünde und Schuld (Joh. 3, 14. 15.), den er seinerseits in seinem stellvertretenden Tode erfüllte (Phil. 2, 8. Röm. 5, 6 ff.). Wer ihn mit Sinnesänderung, mit neuer Selbstbestimmung für die geoffenbarte ethische Ordnung (Matth. 3, 2. Röm. 6, 11.) und mit Vertrauen auf Gottes Gnade als den von Gott gesandten Heiland aufnahm und aufnimmt (Joh. 3, 36.), wurde und wird theilhaft des Erlösungsverdienstes, erlangt Sündenvergebung und Gerechtigkeit vor Gott (Röm. 3, 22. 18, 4. Gal. 3, 22.) und tritt in Verbindung mit Gott durch den hl. Geist (Apg. 10, 44.), wodurch die Erkenntniß der Wahrheit erhöht (Joh. 14, 26.) und die Selbstbestimmung für den Willen Gottes gekräftiget wird (Röm. 8, 2.), der Geist Macht gewinnt über die ihm widerstrebende Physis (Röm. 8, 13.), welche aber auch in dem Leibe Christi, den seine Bekenner genießen, ein veredelndes Element in sich aufnimmt (Joh. 6, 52.; s. die Erklärung). So wird der Mensch durch den Glauben an Christus, welcher das theoretische und praktische Bekenntniß im angedeuteten Sinne in sich schließt, der Idee seines Lebens entgegengeführt; darum sagt Christus: wer glaubt, der hat das Leben. Er hat das Leben, aber er hat es noch nicht in seiner ideellen Vollkommenheit, zu welcher in diesem Dasein erst eine fortschreitende Entwicklung Statt findet (2 Cor. 3, 18.). Namentlich

zeigt sich noch ein Mangel in dem Verhältnisse zwischen Geist und Physis, noch ist die harmonische Verbindung zur Einheit des Lebens nicht vollkommen hergestellt, die Physis behauptet sich noch in einer gewissen Selbstständigkeit gegen den Geist mit ihren eigenen dem Geiste widerstrebenden Trieben, und dieser Mangel an vollkommener Einigung der Physis im Menschen mit dem Geiste ist auch die Ursache, daß der Erlöste noch stirbt; — sie folgt, noch isolirt vom Geistesleben, dem Gesetze der Natur überhaupt, dem Gesetze des Werdens, zeitigen Bestandes und der endlichen Auflösung. Das Leben des Menschen ist aber seiner Idee nach ein ewiges, und wenn also das Heilswerk in Jesu die Realisirung der Idee des Menschenlebens zum Ziele hat, so ist die Auferstehung des Fleisches ein nothwendig erfolgendes Ereigniß, und wenn sie nun wirklich verheißen wird zu dem Leben, welches schon jetzt mit dem Glauben beginnt, so liegt darin so wenig ein Widerspruch, daß vielmehr der Tod als ein Widerspruch mit der Idee des Erlösungswerkes erscheinen würde, wenn die Auferstehung nicht verheißen wäre. Die Verheißung der Auferstehung der Todten und des mit ihr zusammenhängenden neuen Lebens nimmt also im Evang. eine rechtmäßige Stelle ein; die Wiederbelebung der Verstorbenen ist in der *αποκαταστασις παντων*, der Wiederherstellung aller Dinge, begriffen, welche das endliche Ziel der Heilsökonomie ist (Apg. 3, 21. Röm. 8, 18 ff.).

Was den Begriff des Gerichtes anbelangt, welches mit und während der irdischen Erscheinung Christi vorgeht, so ist derselbe ein mehrfacher. Dieses Gericht ist nämlich theils die innerliche Scheidung der Menschen für Leben und Tod, (*θανατος*, Joh. 5, 24., welcher der Gegensatz ist des Lebens im dargestellten Sinne nach allen Momenten), oder für das Reich Gottes und für das Reich des Bösen. Diese Scheidung geht von Christus aus, indem er als das in die Welt gekommene Licht unter den Menschen eine Selbstentscheidung für das Gute oder Böse nothwendig herbeiführte und indem er das vom Glauben abhängige Leben durch Verleihung der Sündenvergebung und einer neuen Lebenskraft wirklich ertheilt oder nicht ertheilt; es wird aber diese Scheidung, weil sie vom Glauben und Unglauben abhängt, auch von den Menschen selbst vollzogen, sie scheiden sich selbst für Leben und Tod, für das Reich Gottes und das Reich des Bösen durch ihre freie Selbstbestimmung. In Ansehung der Gläubigen ist also das Gericht

ein Versetztwerden und Selbstversetzen in den Zustand des Lebens oder in das Reich Gottes, wo das Leben herrscht; in Ansehung der Ungläubigen ist es Ausschluß von dem Leben und Selbstversetzung in den Zustand des Todes oder in das Reich des Bösen und des Uebels, κρισις = κατακρισις (Joh. 3, 16 ff. 5, 21 ff. a.). Dies Gericht fand in einer gewissen Weise schon vor der irdischen Erscheinung Christi Statt, es wurde von dem Logos schon vor seiner Menschwerdung geübt (Joh. 1, 12.), und es setzt sich fort durch alle Zeiten mit der Selbstentscheidung der Menschen für oder gegen Christus, welcher in der Kirche fortlebt und fortwährend die Aufforderung des Glaubens zum Ziele des Lebens durch seine Diener ergehen läßt. — Mit diesem Gerichte als einer innern realen Scheidung verband aber Christus auch ein Gericht im formellen Sinne, indem er den Menschen Leben und Tod als Folge der Richtung ihres Herzens und Willens, ihres Glaubens oder Unglaubens ausdrücklich zusprach; was innerlich aus dem Glauben oder Unglauben erfolgt oder damit verbunden ist, wird in diesem Gerichte als Werk des Menschen erklärt (Joh. 5, 40 ff. 8, 1 ff. 16. 42 ff. a.). Mit diesem äußern formellen Gerichte ist das Gericht des Gewissens verbunden und dieses doppelte formelle Gericht zieht sich gleichfalls wieder durch alle Zeiten hindurch; denn die Kirche spricht es fortan aus und ihr äußerer Ausspruch wird von der Stimme des Gewissens, der Stimme Gottes im Menschengeiste begleitet, so wie diese schon vor der Erscheinung Christi sich als Richter im Innern des Menschen kund gab. — Indem Christus als ein Licht und eine Kraft zum neuen Leben in die Welt eingegangen ist, so wird ebendadurch die Macht des Bösen in der Welt zurückgedrängt und vernichtet, und dies ist das Gericht, welches mit der Erscheinung Christi über den Teufel ergeht (Joh. 12, 31. 16, 11.), ein zerstörendes, vernichtendes Gericht, also wieder eine κατακρισις, aber verschieden von der vorher bezeichneten.

Hält man nun das Gericht, welches im dargestellten Sinne schon in diesem Dasein Statt findet, mit dem in unserem Evang. und bei den Synoptt. verkündeten künftigen allgemeinen Gerichte zusammen, so kann man wahrlich keinen Widerspruch finden, in welchem das eine oder das andere ausgeschlossen würde. Scheiden sich jetzt schon die Menschen innerlich, nach ihrer ethischen Beschaffenheit und ihrem Verhältnisse zu Gott, so kann ja zu dieser

inneren Scheidung auch eine äußere gedacht werden, bei welcher die Glieder des Gottesreiches in ihrer Vollendung von den Bösen ausgesondert, das Reich der Kinder Gottes und das des Satans äußerlich getrennt sind. Ebenso ist es kein Widerspruch, daß Christus, welcher in seinem irdischen Leben das richterliche Urtheil über die Menschen aussprach und in seiner Kirche fortwährend aussprechen läßt, am Ende der Zeiten in der Herrlichkeit Gottes erscheinen und feierlich Gericht halten werde über das ganze Geschlecht. Wenn Christus sagt: ὁ πιστευων — εις κρισιν ουκ ερχεται (Joh. 5, 24. vgl. 3, 18.), so ist κρισις im Sinne von κατακρισις zu verstehen, und es ist also dadurch für den Gläubigen nicht überhaupt jedes Gericht ausgeschlossen, sondern nur das verurtheilende, verdammende, dem er nicht mehr unterliegen kann.

Der Umstand, daß sich die Lehre von einer künftigen leiblichen Auferstehung, ewigem Leben nach derselben und Gericht schon bei den Juden vorfindet, kann sie für das N. T. nicht verdächtig machen; denn sie ist nicht bloß in ihren gelehrten Schriften vorgetragen, wo sie allerdings mit vielen haltlosen Phantasiebildern umkleidet ist, sie ist auch in den Büchern des A. B. begründet; s. Dan. 12, 2. 2 Makk. 7, 19. 14, 23. a.; diese stehen aber im Offenbarungszusammenhange mit dem N. T. Gfrörer behandelt die jüdischen Gelehrtenschriften und die hl. Bücher gleichmäßig, als Lehrquellen, die auf einer Linie stehen, ohne den Beweis zu führen, daß sie wirklich in eine Klasse gehören, d. i. daß auch die hl. Bücher rein menschlichen Ursprunges sind. Bei dieser Confusion des objektiv Geschiedenen ist ihm nun eine Lehre, welche schon das Judenthum kennt, um dieser Ursache willen, als menschliche Meinung verdächtig, und daran knüpft sich der Versuch, sie auf kritischem Wege aus dem Christenthume hinauszuschaffen, welcher aber im gegenwärtigen Falle sich als einen mißlungenen erwiesen hat [1]).

§. 9. Zweck, Zeit und Ort der Abfassung.

Der Evangelist erklärt sich über den Zweck seiner Evangelienschrift selbst dahin, daß er seine Leser durch dieselbe

1) Vgl. meine Abhandlung: Exegetisch-dogmatische Entwicklung der neutestamentlichen Begriffe von ζωη, αναστασις und κρισις, in der Freiburger Zeitschrift für Theologie. II. B. 2. H. S. 309—398.

zum Glauben an Jesum als den Messias-Gottessohn und vermittelst dieses Glaubens zum Leben führen will, 20, 31. Es ist aber im Allgemeinen der Glaube, den er bezweckt, nicht der Anfang des christlichen Glaubens, sondern ein höherer Grad der Vollkommenheit desselben, ein Glaube, der eine feste Ueberzeugung und eine höhere Erkenntniß in sich schließt; er hat also im Allgemeinen nicht solche Leser im Auge, welche erst zum Bekenntnisse des Christenthums zu bekehren wären, sondern er schreibt vorzugsweise für Kenner und Bekenner des Christenthums, die im Glauben mehr befestigt und zur höhern und klarern Einsicht in die christliche Wahrheit erhoben werden sollen; dies ergibt sich aus dem Umfange und der Beschaffenheit des historischen und didaktischen Inhaltes des Evangeliums. Johannes verbindet aber mit der positiven Durchführung seiner Aufgabe, Jesum als den Messias-Gottessohn und als den Grund oder als die Quelle des Lebens darzustellen, auch einen polemischen Zweck, indem er verschiedenen Irrthümern seiner Zeitgenossen mit bestimmter Absichtlichkeit entgegentritt.

Er nimmt erstlich polemische Rücksicht auf solche Leute, welche nicht Jesum, sondern Johannes den Täufer als den verheißenen Messias bekannten und bei dieser Verwechslung des Vorläufers mit dem wahren historischen Messias sich bereits als eine eigene Parthei den Bekennern Jesu entgegenstellten. Schon Paulus fand in Kleinasien Johannesjünger, welche die christliche Taufe noch nicht kannten und der Belehrung bedurften, daß Johannes nur die Bußtaufe auf den kommenden Messias verrichtete, Apg. 19, 1.—8. vgl. 18, 24. 25. Während sich ein Theil solcher Johannesjünger durch Belehrung in die christliche Kirche einführen ließ, schlossen sich andere gegen das Bekenntniß Jesu ab und gestalteten sich zu einer Sekte [1]), welche sich bis heute im Orient erhalten hat [2]). Eine polemische Absicht gegen diese Parthei der Johannesjünger läßt sich darin nicht verkennen, daß

---

1) *Pseudo-Clementis* Recognitt. l. I. c. 54.: Sed et e discipulis Joannis, qui videbantur esse magni, segregarunt se a populo et magistrum suum velut Christum praedicarunt; vgl. c. 60.

2) S. *Norberg* Comment. de religione et lingua Sabaeorum, in den Commentt. soc. reg. scientiarum Gotting. per ann. 1780. vol. 3.; dessen Codex Nasaraeus, Liber Adami appellatus, Syriace transcriptus latineque redditus. Lund. 3. voll. 1815 und 16.

der Evangelist schon im Prologe, nachdem er den Logos als das Licht und den Grund des Lebens bezeichnet, mit Unterbrechung des Ideenganges das Verhältniß des Täufers zum Logos als dem Lichte berührt und mit Nachdruck ausspricht, daß nicht Johannes das Licht der Welt war, sondern daß er nur zeugen sollte von dem Lichte. Es leuchtet ferner eine polemische Rücksichtnahme daraus deutlich hervor, daß der Evangelist in der Folge solche Aussprüche des Täufers, in welchen er selbst sich die messianische Würde abspricht und dagegen sie Jesu zueignet, mit besonderem Interesse mittheilt [1]).

Johannes führt zweitens gegen solche Leute Polemik, welche zwar an Jesum glaubten, aber in Ansehung seiner Person irrthümliche Ansichten hatten. Wenn diese Polemik in dem Evang. nicht sogleich in die Augen fällt, weil sie in indirekter Weise geführt ist, so tritt sie dagegen im ersten Briefe des Johannes auf's klarste hervor, und wir werden durch denselben angeleitet, die betreffenden polemischen Beziehungen in dem Evang. aufzufinden. Johannes warnt 1 Br. 2, 18. 19. vor Irrlehrern, in welchen das Widerchristenthum in die Welt getreten sei — *νυν αντιχριστοι πολλοι γεγονασιν* —; diese Irrlehrer gehörten vormals der christlichen Gemeinde an, jedoch nur äußerlich, nicht durch innere, lebende Verbindung — *εξ ἡμων εξηλθον, αλλ' ουκ ησαν εξ ἡμων.* Ihre Falschlehre bestimmt er näher, indem er 4, 3. das unterscheidende Merkmal der Kinder Gottes und des Antichrists in das Bekenntniß oder Leugnen setzt, daß Jesus Christus im Fleische erschienen sei — *εν τουτῳ γινωσκετε το πνευμα του θεου· παν πνευμα, ὁ ὁμολογει Ιησουν Χριστον εν σαρκι εληλυθοτα, εκ του θεου εστι· και παν πνευμα, ὁ μη ὁμολογει τον Ιησουν [Χριστον εν σαρκι ελελυθοτα,* vgl. 2 Br. 7.] *εκ του θεου ουκ εστι· και τουτο εστι το του αντιχριστου* [2]). Diese Bezeichnung des Widerchrists weiset auf Cerinth hin, welcher mit Johannes gleichzeitig lebte [3]) und auf

---

1) S. besonders J. G. Overbeck Neue Versuche über das Evang. des Johannes. Gera 1784. S. 84 ff.; Storr über den Zweck der evang. Geschichte und der Briefe Johannis. S. 4 ff.; Wegscheider Versuch einer vollständ. Einltg. ꝛc. S. 221 ff.; Hug Einltg. II. S. 189 ff.

2) S. Lücke Commentar über die Briefe des Evang. Johannes 2. Aufl. S. 63 ff.

3) *Iren.* adv. Haeres. III. 3. *Euseb.* H. E. III. 28. IV. 14.

dem Grunde seiner gnostischen Ansichten dieses Widerchristenthum lehrte. Cerinth huldigte dem orientalischen Dualismus und Emanatismus; nach dem Gegensatze, in welchem er sich die irdische Welt, die ihm das Werk eines niederen, höchst unvollkommenen Aeons, und weil aus der ewigen Materie geschaffen, der Träger und Sitz des Bösen ist, mit dem Göttlichen dachte, konnte er die Menschwerdung eines hohen göttlichen Wesens, eines Aeons höherer Ordnung, oder das wahrhafte Eingehen eines solchen in Menschennatur nicht anerkennen. Er widersprach also dem Satze, daß der Gottessohn in Jesu Mensch geworden sei, lehrte, daß Jesus auf natürliche Weise erzeugt und nur mit menschlicher Natur geboren wurde. Zur Erklärung der außerordentlichen Weisheit, welche aus Jesu sprach, und seiner Wunderkraft nahm er aber an, daß bei seiner Taufe durch Johannes ein himmlischer Aeon, Christus, sich mit ihm verbunden habe und mit ihm verbunden blieb bis zum Anfange des Leidens, wo er sich wieder zum Himmel erhoben, woher er gekommen sei [1]). Die Verbindung des himmlischen Aeons mit Jesu war also nur eine vorübergehende, nicht eine Vereinigung von Anfang und auf immer zur Einheit der Person; der himmliche Aeon lebte in Jesu nicht in persönlicher Einheit, sondern war ihm nur gegenwärtig als innerer Offenbarer und als Kraft zu Wundern, oder es stand Jesus zu ihm im Verhältnisse des Werkzeuglichen; — dies heißt: leugnen, daß Jesus Christus im Fleische gekommen sei. In gleichem Sinne leugneten auch die Nikolaiten auf dem Grunde ihrer Welt- und Gottesanschauung die Erscheinung des Christus, als eines höhern Aeons, im Fleische [2]), und die Vorstellung von einer bloß vorübergehenden Verbindung eines himmlischen Wesens mit Jesu mußte sich überhaupt mit den gnostischen Vorstellungen verbinden, wenn sich die falsche Spekulation nicht auf eine andere Weise einen Ausweg bahnte.

Die auf den Dualismus sich stützende Ansicht, daß unmöglich ein höheres Wesen mit der Weltkreatur sich innigst vereinen, in Menschennatur eingehen könne, konnte nämlich auch die Vorstellung veranlassen, daß der menschliche Leib, in welchem sich in der Person des Heilandes ein höheres Wesen offenbarte, keine Realität habe, daß er nur ein Scheinleib, nur ein Phantasma sei. Diese Vor-

---

1) *Iren.* adv. Haeres. I. 26. III. 11.
2) *Iren.* adv. Haeres. III. 11.

stellung hat sich historisch neben jener andern entwickelt und viele Anhänger gefunden; mehrere der angesehensten Gnostiker des zweiten Jahrhunderts waren auch Doketen in diesem Sinne, und es läßt sich nicht zweifeln, daß sich diese Verirrung bis in das apostolische Zeitalter hinaufzieht. Mehrere Stellen in den Briefen des Ignatius bestreiten diesen Doketismus [1]) und Polykarpus [2]) gebraucht die Johanneische Stelle selbst gegen denselben; die Vergleichung der Ausdrücke des Ignatius und die Berücksichtigung der Polemik des Polykarpus nöthiget zur Annahme, daß der Apostel auch diesen Irrthum im Auge habe.

Es ist nun unschwer, entsprechende polemische Beziehungen gegen den zweifachen Irrthum in dem Evang. zu finden. Der Satz 1, 14.: *και ὁ λογος σαρξ εγενετο* steht ebensowohl der spekulativen Verirrung, welche wir bei Cerinth, den Nikolaiten und verwandten Häretikern finden, als dem Doketismus im letztern Sinne entgegen, und es erklärt sich nun sehr gut aus einem polemischen Interesse gegen doketische Vorstellungen die nachdrucksvolle Versicherung des Evangelisten, daß Blut und Wasser aus der Seite des Herrn geflossen sei, 19, 35.; aus demselben Interesse mag er die Erzählung von Thomas 20, 24 ff. mitgetheilt haben. Der Prolog berücksichtiget aber auch die irrthümlichen Vorstellungen in Ansehung der Weltschöpfung und des Verhältnisses der alt- und neutestamentlichen Offenbarung, welche dem Cerinth und andern Gnostikern eigen sind; mit Hinsicht auf entgegengesetzte Lehren ist der Logos, als das Gott gleiche Wesen, mit so vielem Nachdrucke als der Schöpfer aller Kreatur hingestellt — *παντα δι' αυτου εγενετο· και χωρις αυτου εγενετο ουδε ἑν, ὁ γεγονεν* V. 3., und seine offenbarende und leitende Wirksamkeit im ganzen Geschlechte und insbesondere im jüdischen Volke entwickelt.

Schon die Alten sprechen von einer solchen polemischen Tendenz

---

1) **Ad. Smyrn. c. 2.:** *Ταυτα παντα επαθεν δι' ἡμας, ἱνα σωθωμεν· και αληθως επαθεν, ὡς και αληθως ανεστησεν ἑαυτον· ουχ ὡσπερ απιστοι τινες λεγουσιν, το δοκειν αυτον πεπονθεναι, αυτοι το δοκειν οντες· και καθως φρονουσιν, και συμβησεται αυτοις, ουσιν ασωματοις και δαιμονιακοις·* ſ. **c. 2. 4.; c. 5.:** *τι γαρ με ωφελει τις, ει εμε επαινει, τον δε κυριον μου βλασφημει, μη ὁμολογων αυτον σαρκοφορον·* — **ad Trall. c. 9. 10.; ad Ephes. c. 7.**

2) **Ad Philipp. c. 7.:** *Πας γαρ, ὁς αν μη ὁμολογῃ, Ιησουν Χριστον εν σαρκι εληλυθεναι, αντιχριστος εστι.*

des Evang. [1]) und viele der neuern Kritiker haben in Betracht der innern Merkmale und der historischen Zustände, unter welchen Johannes schrieb, eine polemische Absicht gegen gnostische und doketische Irrthümer anerkannt und zum Theile mit der Polemik gegen Johannesjünger verbunden [2]). Die Polemik des Johannes ist aber nicht als die Hauptabsicht seiner Evangelienschrift anzusehen, sie ist vielmehr dem oben angeführten positiven Zwecke untergeordnet; darum tritt sie nur in einigen Abschnitten hervor und ist in indirekter Weise geführt. Die Beschaffenheit dieser Polemik läßt auch die Annahme nicht zu, daß die berührten Irrthümer den Apostel veranlaßt haben, sein Evang. zu schreiben; hätten ihn diese bestimmt, eine Evangelienschrift zu verfassen, so würde seine Polemik mehr in direkter Form und in größerem Umfange geführt

---

1) Irenäus läßt das Evang. gegen Cerinth und die Nikolaiten gerichtet sein; adv. Haer. III. 11.: Hanc fidem annuntians Joannes Domini discipulus, volens per evangelii annuntiationem anferre eum, qui a Cerintho inseminatus erat hominibus, errorem, et multo prius ab his, qui dicuntur Nicolaitae, qui sunt vulsio ejus, quae falso cognominatur scientia, ut confunderet eos et suaderet, quoniam unus Deus, qui omnia fecit per Verbum suum, et non, quemadmodum illi dicunt, alterum quidem fabricatorem, alium autem Patrem Domini, et alium quidem fabricatoris filium, alterum vero de superioribus, Christum, quem et impassibilem perseverasse, descendentem in Jesum filium fabricatoris, et iterum revolasse in suum Pleroma: et initium quidem esse Monogenem, Logon autem verum filium Unigeniti, et eam conditionem, quae est secundum nos, non a primo Deo factam, sed a Virtute aliqua valde deorsum subjecta, et abscissa ab eorum communicatione, quae sunt invisibilia et innominabilia. Omnia igitur talia circumscribere volens discipulus Domini et regulam veritatis constituere in ecclesia — — — sic inchoavit in ea, quae est secundum evangelium doctrina: In principio erat Verbum etc. Epiphanius und Hieronymus geben eine allgemeinere polemische Absicht an; ersterer Haeres. LXIX. 23.: *Διο και ὁ Ιωαννης ελθων ὁ μακαριος και ἑυρων τους ανθρωπους ησχολημενους περι την καιω Χριστου παρουσιαν, και των μεν Εβιωναιων πλανηθεντων δια την ενσαρκον Χριστου γενεαλογιαν απο Αβρααμ καταγομενην, και Λουκα αναγομενην αχρι του Αδαμ, ἑυρων δε τους Κηρινθιανους και Μηρινθιανους εκ παρατριβης αυτον λεγοντας ειναι ψιλον ανθρωπον, και τους Ναζωραιους, και αλλας πολλας αἱρεσεις — — αρχεται αναπαλεισθαι κ. τ. λ.*; letzterer De viris illustr. c. 9.: Joannes apostolus novissimus omnium scripsit evangelium, rogatus ab Asiae episcopis, adversus Cerinthum aliasque haereticos et maxime tunc Ebionitarum dogma consurgens, qui asserunt, Christum ante Mariam non fuisse.

2) S. hauptsächlich Storr a. a. O. 43 ff.; Wegscheider a. a. O. 202 ff.; Hug II. S. 185 ff.; Klee Comm. S. 19 ff.

worden sein. Die eigentliche Veranlassung fand er in dem Schatze; den er sich aus dem Leben und der Wirksamkeit des Herrn angeeignet hatte, und in dem innern Drange, diesen Schatz zum Gemeingute der christlichen Kirche zu machen und dadurch das Heil in Christo zu begründen. Aber indem er das Evang. verfaßte, so schwebten ihm die Irrthümer seiner Umgebung vor und so schrieb er im Hinblicke auf dieselben mit polemischer Rücksichtnahme.

Außerdem soll nach den Berichten der Alten Johannes eine Ergänzung der synoptischen Evangelien beabsichtigt haben, und zwar wird hauptsächlich der Geschichtstheil vor der Gefangennehmung des Täufers als die beabsichtigte Ergänzung bezeichnet [1]); aber schon Epiphanius [2]) und Theodor von Mopsv. [3]) fassen die Ergänzungsabsicht des Evangelisten weiter auf und Neuere haben sie auf seine Geschichtserzählung im Allgemeinen ausge-

---

1) ***Euseb.* H. E. III. 24.:** *Ηδη δε Μαρκου και Λουκα των κατ' αυτους ευαγγελιων την εκδοσιν πεποιημενων, Ιωαννην φασι τον παντα χρονον αγραφῳ κεχρημενον κηρυγματι, τελος και επι την γραφην ελθειν τοιασδε χαριν αιτιας. Των προαναγραφεντων τριων εις πανιας ηδη και εις αυτον διαδεδομενων, αποδεξασθαι μεν φασι αληθειαν αυτοις επιμαρτυρησαντα, μονην δε αρα λειπεσθαι τῃ γραφῃ την περι των εν πρωτοις και κατ' αρχην του κηρυγματος ὑπο του Χριστου πεπραγμενων διηγησιν· και αληθης γε ὁ λογος. — — — Παρακληθεντα δη ουν τουτων ἑνεκα φησι τον αποστολον Ιωαννην, τον ὑπο των προτερων ευαγγελιστων παρασιωπεθεντα χρονον, και τα κατα τουτον πεπραγμενα τῳ σωτηρι (ταυτα δ' ην τα προ της του βαπτιστου καθειρξεως) τῳ κατ' αυτον ευαγγελιῳ παραδουναι· — — Ουκ ουν ὁ μεν Ιωαννης τῃ του κατ' αυτον ευαγγελιου γραφῃ τα μηδεπω του βαπτισιου εις φυλακην βεβλημενου προς του Χριστου πραχθεντα παραδιδωσιν, οἱ δε λοιποι τρεις ευαγγελισται τα μετα την εις το δησμωτηριον καθειρξιν του βαπτιστου μνημονευουσιν κ. τ. λ.* **Hieronym. De viris illustr. c. 9.: Sed et aliam causam hujus scripturae ferunt: quod quum legisset Matthaei, Marci et Lucae volumina, probaverit quidem textum historiae et vera eos dixisse firmaverit, sed unius tantum anni, in quo et passus est, post carcerem Joannis historiam texuisse. Praetermisso itaque anno, cujus acta a tribus exposita fuerant, superioris temporis, antequam Joannes clauderetur in carcerem, gesta narravit, sicut manifestum esse poterit his, qui diligenter quatuor evangeliorum volumina legerint. Quae res etiam** *διαφωνιαν*, **quae videtur Joannis esse cum ceteris, tollit.**

2) Haeres. LI. 6.: *Τα τῳ αγιῳ Ιωαννῃ πεπραγματευμενα και εν ἁγιῳ πνευματι ησφαλισμενα την φρονιδα εσχεν, ου περι των ηδη κεκηρυγμενων πολλακις μονον λεγειν, αλλα περι των αναγκαιων ὑπο των αλλων εις αυτους κηρυγματων καταλειφθεντων.*

3) Catena in Joann. ed. ***Corder.*** **prooem.**

dehnt [1]) Die Ansicht der letztern geht genauer dahin, daß Johannes die synoptt. Evangelien gekannt und bei seinen Lesern als bekannt vorausgesetzt habe, daß ihn die synoptt. Lebensbeschreibungen veranlaßt haben, einen Theil der Begebenheiten mit Stillschweigen zu übergehen oder nur kurz zu berühren, anderseits aber auch wieder die Geschichte zu erweitern und genauer zu bestimmen; so wird die Ergänzungsabsicht dem Hauptzwecke untergeordnet, als eine beigehende, so wie der polemische Zweck aufgefaßt wurde. Daß Johannes die drei ersten Evangelien kannte, kann nicht in Abrede gestellt werden, und betrachtet man den Inhalt seines Evang. mit Hinsicht auf den Hauptzweck und mit Vergleichung der Synoptiker, so wird man zur Annahme genöthiget, daß er bei der Auswahl des Geschichtstoffes auf jene Rücksicht genommen habe, daß sowohl der Ausschluß als auch die Aufnahme historischer Begebenheiten mehrfach von dieser Rücksichtnahme abhängig ist (§. 3.). Während Johannes nachzuweisen sucht, daß Jesus der Messias-Gottessohn ist, und sich im Verlaufe seiner Geschichtserzählung öfters auf Wunder als Beweise seiner Göttlichkeit beruft, auch viele Aeußerungen Jesu mittheilt, in welchen er seine himmliche Abkunft auf seine Wunderthaten stützt, erzählt er doch aus der großen Zahl derselben, wie wir sie bei den Synoptikern finden, nur wenige, was sich nur aus der Voraussetzung von Seite des Evangelisten erklären läßt, daß sie seinen Lesern schon bekannt sind. Eben so konnte er in Anbetracht seines Hauptzweckes nur aus Rücksicht auf schon vorliegende Erzählungen andere wichtige Begebenheiten übergehen und würde sie sicherlich aufgenommen haben, wenn er die Wiederholung des schon Bekannten nicht hätte vermeiden wollen; dahin gehören die Zeugnisse der Dämonen für Jesu Hoheit Mark. 1, 23 ff. Matth. 8, 28 ff. parall., seine Verklärung auf dem Berge mit dem Zeugnisse des Vaters vom Himmel Matth. 17, 1 ff. parall., die eidliche Versicherung Jesu vor Kaiaphas: daß er der Gottessohn und Messias sei Matth. 26, 63 ff. ꝛc. Sieht man nun aus dem Inhalte des vierten Evang., daß es dem Apostel hauptsächlich darum zu thun war, die höhere Lehrthätigkeit Jesu in weiterem Umfange darzustellen, und hat er diesen mit Uebergehung ganz außerordentlicher und für seinen Haupt-

---

1) Michaelis Einltg. II. S. 1168 ff.; Storr a. a. O. S. 235 ff.; Hug II. S. 191 ff.; Klee Comm. S. 25 ff. u. A.

zweck wichtiger Begebenheiten seine Aufmerkamkeit geschenkt, weil jene schon von seinen Vorgängern mitgetheilt waren, so muß man annehmen, daß er die Wunder, welche mit keinen Reden oder Lehrausſprüchen in Verbindung stehen, — die Wasserverwandlung zu Kana K. 2. und die Heilung nach Kapernaum K. 5., welche sich den gewöhnlichen Wundern bei den Synoptt. anschließen und also keinen besondern Grund für die Aufnahme in sich haben, darum erzählt, weil sie von seinen Vorgängern übergangen sind. In der Leidensgeschichte erhält der synoptische Bericht mehrere Erweiterungen und genauere Bestimmungen, welche für den Hauptzweck des Johannes ganz gleichgiltig sind und darum wieder aus der Rücksichtnahme auf die synoptischen Darstellungen zu erklären sind; so die Erzählung, daß Jesus zuerst zu Annas, dem Schwiegervater des Kaiaphas, geführt worden sei Joh. 18, 12., die Nachricht, wie Petrus in das Haus des Hohenpriesters gekommen sei 18, 15 f. ꝛc. Faßt man die Ergänzungsabsicht des Evangelisten in diesem Sinne auf, daß er bei der Auswahl des historischen Stoffes seine Vorgänger berücksichtiget habe, so ist also diese neben der polemischen Tendenz als eine dem Hauptzwecke des Evangeliums untergeordnete anzuerkennen [1]).

Nach dem Verhältnisse, in welchem Johannes zu den Synoptikern steht, ist sein Evang. der Zeit nach das letzte unter den vier kanonischen Evangelien [2]) und seine Abfassung fällt also in die letzten Decennien des ersten Jahrhunderts. Diesen Zeitraum erlebte Johannes in den Gegenden Kleinasiens in apostolischer und oberbischöflicher Wirksamkeit, welche aber durch seine Verbannung auf die Insel Patmos unterbrochen wurde. Nach Kleinasien, und zwar nach Ephesus, versetzt Irenäus die Herausgabe des vierten Evang [3]); hält man sich genau an seinen Ausdruck „εξεδωκε", so wäre die Angabe des Hippolyt [4]), Theophylakt [5]) u. A., welche

---

1) Vgl. Guerike Historisch-krit. Einltg. S. 289 ff.

2) Zu den vorausgehenden Citt. *Clemens Alex.* bei **Euseb. H. E. VI. 14.** *Origen.* ebendas. **VI. 25.**

3) **Adv. Haeres. III. 11.:** *και αυτος (Ιωαννης) εξεδωκε το ευαγγελιον εν Εφεσῳ της Ασιας διατριβων.*

4) **De XII. apost. Opp. Hippolyti ed. Fabr. p. 32.:** *Ιωαννης δε εν Ασιᾳ ὑπο Δομετιανου του βασιλεως εξορισθεις εν Πατμῳ τῃ νησῳ, εν ᾗ και το ευαγγελιον συνεγραφατο.*

5) **Prooem. in Joann.** S. auch die Unterschriften in den Codd. bei Griesbach und Scholz.

die Abfassung des Evang. auf die Insel Patmos versetzen, mit seiner Aussage vereinbar, so wie sie denn auch bei Pseudo-Athanasius [1]) und Dorotheus von Tyrus [2]) sich mit letzterer verbunden findet. Es ist aber nicht auszumachen, ob dem Zeugnisse für die Abfassung auf Patmos ein historischer Werth beizulegen ist, und so sehr sich auch die Verbindung beider Angaben durch ihre Uebereinstimmung mit den Lebensverhältnissen des Apostels empfiehlt [3]), so hat sie doch auch wieder den Verdacht einer bloßen Conjektur gegen sich, und man ist deßhalb angewiesen, die Abfassung des Evang. nur im Allgemeinen in den asiatischen Aufenthalt des Apostels zu versetzen [4]).

---

1) Synops. sacr. script. Opp. Athanas. T. II. p. 155.: *Το δε κατα Ιωαννην ευαγγελιον ὑπηγορευθη τε ὑπ' αυτου του ἁγιου Ιωαννου του αποστολου του ηγαπημενου, οντος εξοριστου εν Πατμῳ τῃ νησῳ, και ὑπο του αυτου εξεδοθη εν Εφεσῳ δια Γαΐου του αγαπητου και ξενοδοχου των αποστολων κ. τ. λ.*

2) Bei Mill S. 197.

3) S. Hug II. S. 254 f.

4) Vgl. Wegscheider a. a. O. S. 168 ff. Lücke Comm. I. S. 161 ff. Klee Comm. S. 35 ff. Credner Einltg. I. 1. S. 258.

Auslegung.

Der Prolog.

Spekulative Einleitung in die Geschichte Jesu Christi.

Kap. I. 1.—18.

Es wurde in der Einleitung (§. 7.) dargestellt, daß das Logosbewußtsein bei den Juden zur Zeit Christi schon in einem gewissen Grade der Ausbildung vorhanden war, daß also auch der damaligen jüdischen Theologie auf die Bildung und Entwicklung des Logosbewußtseins bei Johannes ein Einfluß zuzuschreiben ist. Aber die höchste Entwicklung seines Logosbewußtseins hat ihren objektiven Grund in dem Mensch gewordenen Logos selbst, in seiner ganzen geschichtlichen Erscheinung, insbesondere aber in seiner Offenbarung im Worte. Dieses Bewußtsein, das sich in seinem Geiste vermöge seiner spekulativen Anlage zur begrifflichen und systematischen Bestimmtheit durchgebildet hatte, ist nun in dem Prologe des Evang. in dieser Bestimmtheit niedergelegt. Der Prolog stellt dar a) die ewige Existenz des Logos und sein Verhältniß zu Gott, V. 1. u. 2.; b) das Verhältniß des Logos zur Welt, zur physischen und moralischen, seine Wirksamkeit im Menschengeschlechte überhaupt und in einer Geschlechtsreihe insbesondere bis zu seiner Menschwerdung in Jesu, V. 3.—13.; c) die zeitige Menschwerdung und die erhabene und gnadenvolle Erscheinung und erlösende Thätigkeit des Mensch gewordenen Logos im Allgemeinen, V. 14.—19. Nebenbei wird das Verhältniß des Täufers zum Logos und Messias nach der eigenen Anschauung des Evangelisten und mit Berufung auf das von dem Täufer ausgesprochene Urtheil bestimmt, V. 6.—8. u. V. 15.

V. 1. 2. Durch die historische Erklärung, welche in der Einleitung von dem Ausdrucke *λογος* gegeben wurde, sind die grammatischen Erklärungsversuche beseitiget; Johannes verbindet damit

nach dem Sprachgebrauche seiner Zeit den Begriff einer Hypostase, welche im Evang. mit dem Ausdrucke *υἱος του θεου* bezeichnet wird. Von diesem Wesen wird nun zuerst die Existenz im Anfang ausgesagt: *εν αρχη ην ὁ λογος*. *Εν αρχη* weiset auf das Mosaische בראשית Genes. 1, 1., das dem Evangelisten vorschwebte, und der Sinn ist also: beim Beginne der Welt existirte der Logos, er war schon, als die weltschöpferische Thätigkeit Gottes anfing; z. vgl. sind die Redensarten *προ του τον κοσμον ειναι* Joh. 17, 5.; *προ καταβολης κοσμου* Eph. 1, 4.; *προ παντων* Kol. 1, 17., welche *εν αρχη* im angegebenen Sinne erläutern. Aus diesem Wortsinne ergibt sich zunächst für den Logos nur die Vorweltlichkeit, und nicht die Ewigkeit der Existenz; allein diese liegt nach der Denkungs- und Ausdrucksweise der Hebräer mittelbar in den Worten des Evangelisten. Die Hebräer dachten sich nämlich ein außerhalb der irdischen Weltperiode liegendes Sein in einem absoluten Gegensatze mit der Existenz der sichtbaren Welt; jenes ist ihnen also ein Sein ohne Grenzen, ein ewiges. So sagt der Psalmist 90, 2. LXX.: *Προ του ορη γενηθηναι και πλασθηναι την γην και την οικουμενην, και απο του αιωνος εως του αιωνος συ ει·* — die letzten Worte bestimmen den Sinn der vorausgehenden näher, sie drücken den Gedanken genauer aus, den der Psalmist schon in jenen beabsichtigt; vgl. Sprüchw. 8, 22 ff. Sir. 1, 4. 24, 9., wo die Weisheit ihr Dasein über den Weltanfang hinaufsetzt, die Weisheit, welche hier die Idee des Endlichen ist, welche immer in Gott war, welche er zugleich mit dem Gedanken von sich Selbst, der ewig ist, dachte. Daß Johannes, indem er dem Logos die Existenz vor dem Weltanfange zuspricht, diese Existenz so in einem absoluten Gegensatze mit der sichtbaren Welt denkt, diese also als ein unbegrenztes, ewiges Dasein aufzufassen ist, ergibt sich bestimmt aus dem dritten Gliede d. V., welches die wesenhafte Einheit des Logos und Gottes feststellt. Mit Recht wurde darauf aufmerksam gemacht, daß die Ewigkeit des Logos auch aus dem Satze folgt: *ὁ θεος αγαπη εστι* 1 Joh. 4, 8. 16.; nach diesem Satze ist die Liebe so in Gott, daß sie sein Wesen ausmacht, also mit seiner Existenz immer zugleich gedacht werden muß; die Ewigkeit der Liebe in Gott setzt aber auch die Ewigkeit eines Gegenstandes voraus, auf welchen sich die Liebe bezieht, da mit der Liebe nothwendig eine Beziehung zu einem Andern gedacht werden muß; von der Welt ist aber ein begrenztes Dasein

ausgesprochen, und somit werden wir auf dasjenige Wesen als den ewigen Gegenstand der Liebe Gottes hingewiesen, welches vor der Welt war [1]).

Die ewige Existenz des Logos wird im zweiten Versgliede bestimmt als ein Sein bei Gott: *και ὁ λογος ην προς τον θεον.* *Προς* mit dem Accusat. steht hier (vgl. Matth. 13, 56. Mark. 6, 3. 4, 1. 1 Cor. 16, 6.) im Sinne von *παρα* mit dem Dativ, s. Joh. 17, 5. Durch das von dem Logos ausgesprochene *προς τον θεον ειναι* ist dem Wortsinne nach eine Nähe, eine Gemeinschaft oder Verbindung des Logos mit Gott ausgedrückt; aber die Vorstellung des Beisammenseins oder der Verbindung schließt auch die Vorstellung einer Besonderheit in sich, und dies ist die Absicht des Evangelisten, den Logos und Gott in ihrer Unterschiedenheit darzustellen, als besondere Hypostasen zu bezeichnen, und als solche, als besondere Persönlichkeiten einander entgegen zu stellen [2]). In *ὁ θεος* liegt also bei dieser Entgegenstellung der Begriff einer göttlichen Persönlichkeit, und zwar ist es von derjenigen göttlichen Hypostase zu verstehen, welche sonst in Entgegenstellung mit dem *υἱος*, welcher mit dem *λογος* Eins ist, *πατηρ* genannt wird.

Mit der Erkenntniß der hypostatischen Verschiedenheit zwischen dem *λογος* und dem *θεος πατηρ* ist aber das metaphysische Verhältniß zwischen beiden erst zur Hälfte erfaßt; um die Anschauung bei seinen Lesern zu vervollständigen, fügt Johannes die weitere Bestimmung bei: *και θεος ην ὁ λογος.* Das Subjekt ist *ὁ λογος*, das Prädikat *θεος*, welches vorausgestellt wurde, damit die Einheit des Unterschiedenen, welche Johannes auszusprechen beabsichtiget, durch das neben einander stehende *θεος* desto klarer hervortrete. *Θεος* im letzten Gliede nimmt das vorausgehende *θεος* in der Weise wieder auf, daß es jetzt die Gottheit nach ihrer Natur oder Wesenheit bezeichnet, welche dort im Begriffe der göttlichen Person eingeschlossen lag (*ὁ λογος ην προς τον πατερα, ὁς εστι θεος, και θεος λ.*), und darum fehlt hier der Artikel vor *θεος*, weil die göttliche Substantialität

---

1) Frommann Joh. Lehrbegr. S. 102 f. u. S. 118.

2) *Cyrill. Alex.* Comment. in Joann. L. I. c. 1.: *δια δε του φαναι τον λογον οντα προς θεον ἑν μεν τι και ὑφεστηκος αυτο καθ' ἑαυτο τον υἱον επιδεικνυων, ἑτερον παλιν τον θεον και πατερα, προς ὁν ην ὁ λογος λ.*

bezeichnet werden soll; so 5 Mos. 4, 35. LXX.: ὡστε ειδησαι σε, ὁτε κυριος ὁ θεος σου ουτος θεος εστι (φυσει Gal. 4, 8.), και ουκ εστιν ετι πλην αυτου· vgl. 1 Cor. 8, 4. Der λογος ist θεος heißt also: er ist Gott substantiell, seine Wesenheit ist die göttliche Wesenheit, sie ist also dieselbe, welche die des hypostatisch von ihm verschiedenen θεος πατηρ ist. Im Besitze der göttlichen Natur sind aber die beiden Hypostasen nicht zwei Götter (ὁ θεος εἰς εστι Gal. 3, 20.); die Substanz beider ist, so wie nicht innerlich verschieden, so auch nicht geschieden, es sind der Logos und Gott als Vater nur verschiedene persönliche Existenzweisen der Einen göttlichen Substanz [1]). Der Unterschied, den Johannes im zweiten Gliede ausgesprochen hat, ist also nur als ein hypostatischer aufzufassen, dagegen besteht zwischen dem Logos und Gott dem Vater die Einheit des Wesens; damit ist das beiderseitige Verhältniß vollständig ausgesprochen. — Philo stellt das artikellose θεος dem ὁ θεος mit der Unterscheidung entgegen, daß dieses den wahren Gott bedeute, jenes aber ein Wesen bezeichne, welchem im uneigentlichen Sinne das Prädikat der Gottheit zukomme [2]), wie er seinen Logos beschreibt, der ein Mittelwesen zwischen Gott und dem Menschen ist [3]). Es darf aber unsere Stelle nicht nach dieser Philon'schen Unterscheidung gedeutet werden; denn dadurch, daß Johannes im dritten Versgliede θεος vorausstellt, so daß es neben ὁ θεος im zweiten Gliede zu stehen kommt, will er offenbar anzeigen, daß das Wort so gebraucht sei, daß es sich dem Sinne nach an das vorausgehende θεος anschließe, was nach obiger Deutung der Fall ist; er kann, wenn er verstanden

---

1) *Theodor Mopsv.* in Catena *Corderii*: επηγαγε (τῳ „ην προς τον θεον"), και θεος ην· μονουχι τουτο λεγων, ὁτι ουκ ην ἑτερον, αλλ' η τουτο, ὁπερ ην εκεινος, προς ὁν ην. ***Cyrill. Alex.*** I. 3.: ου μονον ην ὁ λογος προς θεον, αλλ' ην και θεος, ἱνα δια μεν του ειναι προς θεον, ἑτερος ων παρα τον πατερα γνωριζηται, και υἱος ὑπαρχειν ιδιᾳ και καθ' ἑαυτον πιστευηται· δια δε του ειναι θεος, ὁμοουσιος τε και ἐξ αυτου νοηται κατα φυσιν, ὡτε δη και θεος και εκ θεου προσελθων· αμηχανον γαρ, μιας ειναι παρα πασιν ὁμολογουμενης θεοτητος, μη παντως εις ταυτοτητα φυσεως την ἁγιαν αναβαινειν τριαδα, οὑτως δε εις τον ἑνα της θεοτητος αναφερεσθαι λογον λ.

2) **De somniis Pf. V. 106.**

3) **Ibid. p. 184. 186.:** *Μαλλον δε, ει το αληθες ειπειν δει, μεθοριος τις θεου φυσις, του μεν ελαττων, ανθρωπου δε κρειττων.* **Ebenso faßten die Arianer den Logos auf; s. *Athanas.* contr. Arian. orat. II. c. 21.**

werden wollte, es nicht in einem ganz neuen Sinne gebrauchen; es findet sich auch sonst bei Johannes nicht, daß er die Unterscheidung des Philo befolgt, denn er gebraucht im Evang. θεος ohne Artikel, wie ὁ θεος von dem Einen, wahren Gotte; s. 1, 6. 12. 13. 18. 3, 2. 21. 13, 3. 16, 30. vgl. 16, 27. 8, 24. ꝛc. — Weil der Logos in seinem Verhältnisse zur Welt, auf welches Johannes nun übergehen will, als besondere, vom Vater verschiedene Hypostase erscheint, so wird V. 2. der Satz wiederholt, welcher die hypostatische Besonderheit des Logos ausspricht; diese Wiederholung soll also den Uebergang zum Folgenden bilden.

V. 3. Der Logos wird nun zuerst zur Welt überhaupt in das Verhältniß des Schöpfers gestellt: παντα δι' αυτου εγενετο λ. Das Neutr. παντα bezeichnet Gal. 3, 22. die gesammte Menschenwelt, Kol. 1, 20. die Geister- und Menschenwelt, Kol. 1, 16. aber die Gesammtheit aller Dinge, und in dieser Allgemeinheit, von der Natur, Geister- und Menschenwelt ist es auch hier aufzufassen, vgl. Apg. 17, 24. Das All ist geworden, εγενετο, und zwar im absoluten Sinne, da eine relative Beziehung von γινεσθαι nicht ausgedrückt ist; das Werden, γινεσθαι, im absoluten Sinne ist das Uebergehen vom absoluten Nichtsein zum Sein; es fand also in keinem Bereiche der Welt nur eine bloße Weltbildung Statt, sondern allgemein eine Weltschöpfung im eigentlichen Sinne; die Welt hat sowohl ihrer Substanz, als auch ihrer formellen Existenz nach im Ganzen und Einzelnen einen Anfang. Die Weltschöpfung geschah durch den Logos, δι' αυτου, und zwar durch ihn allein, so daß alles Gewordene durch ihn und Nichts durch ein anderes Wesen geworden ist: και χωρις αυτου εγενετο ουδε ἑν λ. Das zweite Versglied ist nicht eine bloße nachdrucksame Wiederholung des ersten in negativer Form; in diesem liegt der logische Accent auf παντα εγενετο und es tritt also der Hauptgedanke hervor, daß Alles einen Anfang habe und nichts von Ewigkeit existire; im zweiten Gliede ist der Hauptgedanke, daß der Logos der einzige und allgemeine Weltschöpfer sei. In der Präpos. δια ist zugleich das Verhältniß angedeutet, in welchem der Logos als Weltschöpfer zu Gott dem Vater steht. Das kausale Verhältniß der Gottheit zur Welt wird durch εκ und δια bezeichnet, Röm. 11, 36. 1 Kor. 8, 6. und zwar mit Beziehung auf die persönliche Verschiedenheit der Gottheit als Vater und Sohn oder Logos; das εκ gilt dem Vater und ist dem vom Sohne

gebrauchten διὰ entgegengestellt. Ἐκ bezeichnet den Ursprung oder die erste Ursächlichkeit, διὰ die Vermittlung oder die nächste Ursache in Bezug auf eine entferntere [1]); die Welt ist ἐκ τοῦ πατρος, in wiefern in dem Vater die Weltidee und der Schöpferwille ursprünglich ist; sie ist διὰ τοῦ λογου, in wiefern die Weltidee durch den Logos realisirt wurde; und dies ist das Verhältniß des Logos in seiner weltschöpferischen Eigenschaft zum Vater, daß er, indem er die Welt schuf, eine im Vater ursprüngliche Idee in die Wirklichkeit gesetzt hat. Der Logos ist als Vermittler des Weltdaseins nicht bloßes Werkzeug des Vaters, das ihm zur Weltschöpfung diente, wie er von Philo aufgefaßt wird [2]), auch ist er nicht als Diener des Vaters aufzufassen, wie dies von Origenes geschieht [3]); er ist, während er den im Vater ursprünglichen Schöpfungsgedanken und Willen realisirte, doch auch zugleich selbstständiger Weltschöpfer; denn die im Vater ursprüngliche Idee vom Endlichen ist auch sein eigener Gedanke; der Wille des Vaters, daß diese Idee wirklich werde, ist auch sein eigener Wille, und er führte ihn als göttliches Wesen mit selbsteigner Kraft aus. Der Sohn ist nach seinem Wesen aus dem Vater; er ist nämlich die sich selbst objektive Gottheit, welche sich objektiv ist vermittelst der ewigen Emanation ihres Wesens; wie der Sohn so das Wesen des Vaters ist, so ist in ihm auch alles Leben und alle Thätigkeit, welche in dem Vater ist, denn sie gehört dem Wesen an. Es ist also, so wie der Vater die Weltidee denkt und sie denkt als eine zu realisirende, dieser Gedanke auch in dem Sohne und gleich wie im Vater auch der Schöpfungswille. Indem der Sohn sich nun selbst nach seinem Wesen erfaßt, so weiß er sich als eine Emanation des Vaters, er weiß sein Sein aus dem Vater, und ebenso weiß er seine Weltidee und seinen Schöpferwillen als einen aus dem Vater kommenden; aber weil das Denken und Wollen dem Wesen angehört, in

---

1) Winer Grammat. S. 262.

2) De Cherubim Pf. II. 66.: *Προος — την τινος γενεσιν πολλα δει συνελθειν· το ὑφ' οὑ, το ἐξ οὑ, το δι' οὑ, το δι' ὁ. Και εστι μεν το ὑφ' οὑ το αιτιον· ἐξ οὑ δε ἡ ὑλη· δι' οὑ δε το εργαλειον· δι' ὁ δε ἡ αιτια. — — — εὑρησεις γαρ αιτιον μεν αυτου (κοσμου) τον θεον, ὑφ' οὑ γεγονεν· ὑλην δε τα τεσσαρα στοιχεια, ἐξ ὡν συνεκραθη· οργανον δε τον λογον θεου, δι' οὑ κατεσκευασθη· της δε κατασκευης αιτιαν την αγαθοτητα του δημιουργου.*

3) Comment. in Joann. Tom. II. 6.

welchem Vater und Sohn Eins sind, so liegt der Weltgedanke und Schöpferwille im Bewußtsein des Sohnes, wie in dem des Vaters, auch als sein eigener Gedanke und Willensentschluß, und er setzt ihn in Wirklichkeit als eigenen mit der in seinem Wesen liegenden eigenen Schöpfermacht, welche aber hinwiederum auch die aus dem Vater wirkende Schöpfermacht ist, weil sie dem göttlichen Wesen angehört. Betrachtet man also den Logos nach seinem Wesen, so ist sein Verhältniß zur Welt von dem des Vaters nicht zu unterscheiden und es verschwindet der Gegensatz, der durch ἐκ und διὰ ausgedrückt wird; nur nach der persönlichen Verschiedenheit des Logos und des Vaters findet dieser Gegensatz Statt; aber weil mit der persönlichen Unterscheidung die Einheit des Wesens immer mitgedacht werden muß, so bleibt der Sohn selbstständiger Weltschöpfer und die Vorstellung von einem Werkzeuge oder einem Diener kann in Ansehung der Weltschöpfung nicht mit dem Logos verbunden werden [1]).

Die Kreationslehre des Johannes verneint eine zweifache gleichzeitige Vorstellung und die Form des Johanneischen Ausdruckes läßt nicht zweifeln, daß hier der Widerspruch ein beabsichtigter ist; sie negirt nämlich die Vorstellung von der Ewigkeit der Materie, welche man bei Philo und bei Häretikern des Zeitalters des Johannes findet, und ebenso die Vorstellung von der Weltbildung durch ein untergeordnetes, von der höchsten Gottheit substantiell sehr verschiedenes und weit von ihr entferntes Wesen, welcher man gleichfalls bei gleichzeitigen Häretikern begegnet, die mit dem Dualismus auch den orientalischen Emanatismus in das Christenthum einmischten (s. d. Einleitg. §. 9). Die Johanneische Kreationslehre steht noch einer andern dem Philo eigenen Anschauung entgegen; aber es kann dieser Gegensatz nicht als ein dem Evangelisten bewußter und von ihm beabsichtigter gedacht werden, da es sich nicht findet, daß damals schon von Bekennern Christi von derselben Anwendung gemacht wurde; aber dieser Gegensatz ist darum insbesondere zu beachten, weil die betreffende Vorstellung auch von der neuesten Philosophie aufgenommen worden ist. Dem Philo ist nämlich der Logos nicht nur

---

1) S. *Cyrill. Alex.* I. 5. mit der Ueberschrift: Ὅτι κατα φυσιν δημιουργος ὁ υἱος μετα πατρος, ὡς εκ της ουσιας ὑπαρχων αὐτου, και ουχ ὡς ὑπουργος παραλαμβανόμενος.

das Organ, durch welches die Weltidee realisirt wurde, er ist ihm auch die Weltidee selbst, der Inbegriff der göttlichen Gedanken [1]) von der Kreatur, und es ist somit die reale Welt der in äußere Wirklichkeit übergegangene Logos; die Welt ist nach der Form ihres Daseins und ihren geistigen und physischen Lebenspotenzen nicht von ihm verschieden, sie ist der Logos selbst [2]); die Johann. Kreationslehre setzt dagegen den bestimmten absoluten Unterschied der Welt von dem Logos, indem sie die Welt in ihrer Totalität und Einzelheit als ein Geschöpf des Logos hinstellt und den Gedanken von einer Entäußerung des Logos in die Welt durchaus abweiset [3]).

Mit dem vierten V. beginnt eine neue Gedankenreihe. Der Logos, welcher Schöpfer aller Wesen ist, hat sich von jeher im Menschengeschlechte als Lebensprinzip erwiesen, als Prinzip der Entwicklung und der Restauration der Idee seines Lebens; namentlich hat er aber seine Thätigkeit einer besondern Geschlechtsreihe zugewandt, dem Volke Israel, V. 4.—14.

V. 4. Das vorausgehende ὁ γεγονεν muß von den Worten: εν αυτῳ ζωη ην getrennt werden, wie es bei der Erklärung von V. 3. geschehen ist; die in mehrern griech. Handschrr., Verss., bei griech. und lat. Vätern vorkommende Verbindung und Interpunktion: ὁ γεγονεν εν αυτῳ, ζωη ην — oder: ὁ γεγονεν, εν αυτῳ ζωη ην [4]), ist nach dem Fortgange des Vortrages unzulässig; ζωη im andern Versgliede nimmt das vorausgehende ζωη wieder auf, und so wie jenes von einem Leben zu verstehen ist, das dem Logos angehört, so ist auch das erste ζωη aufzufassen und kann nicht von einem Zustande oder von einer Eigenschaft der Geschöpfe verstanden werden; es kann also die angeführte Verbindung weder in der

---

1) De mundi opif. Pf. I. 14. Legis Allegor. l. II. Pf. I. 228. 230.

2) Vgl. die Lehre Hegel's bei Staudenmaier Philosophie des Christenth. I. S. 798 ff.; die Strauß'sche Christologie in s. Leben Jesu II. S. 709 ff. mit Rücksicht auf Philo De somn. l. II. Pf. V. 184. Οὗτος (der hohpriesterliche Logos) συν αλλοις μεν εξεταζομενος ολιγος, πολυς δε, ὁταν μονωθῃ, γινεται· δικαστηριον, ὁλον βουλευτηριον, ὁλος δημος, ὁλος οχλος, συμπαν ανθρωπων γενος — die Menschheit als Gattung ist der Mensch gewordene Logos — Strauß.

3) S. Ant. Günther Vorschule zur spekulativen Theologie des positiven Christenthums. Erste Abtheilung. Die Creationstheorie. Wien 1828. S. 88 ff.

4) S. die Ausgabe von Scholz a. d. St.

einen noch in der andern Form Statt finden, weil in beiden Fällen die ζωη zum Leben der Kreatur wird. — Die ζωη, welche im Logos, welche also sein eigenes Leben ist, muß aber, weil der Logos schon V. 3. im Verhältnisse zur Kreatur erscheint, in einer Beziehung zu dieser aufgefaßt werden. Das göttliche Leben ist nicht allein Thätigkeit und Bewegung nach Innen, es ist auch Kraftäußerung nach Außen, es erweiset sich als eine Leben setzende, entwickelnde und erhaltende Macht; s. Joh. 5, 26., wo von dem Vater und Sohne gesagt ist, daß sie das Leben in sich haben mit Rücksicht auf ihr ζωοποιειν V. 20.; vgl. 6, 57. 11, 25. 14, 6. 1 Joh. 1, 1. 2. Apg. 14, 15. Kol. 3, 4. [1]). Faßt man nun in ζωη den Begriff der Leben setzenden Kraft auf und stellt es so der Kreatur oder dem παντα δι' αυτου εγενετο V. 3. entgegen, so würde der neue Satz den potentiellen Grund der Schöpfung durch den Logos aussprechen: der Logos hat Alles geschaffen, hat die Geister-, Natur- und Menschenwelt ins Dasein gerufen vermöge der in ihm seienden Lebenskraft oder der Macht, Leben hervorzubringen. Sieht man aber den Text genauer an, so muß man diese Erklärung aufgeben; V. 4. reiht sich ohne Verbindungspartikel an, welche vorher und nachher immer gesetzt ist, wenn nur eine weitere Entwicklung desselben Gegenstandes Statt findet; mit dem Ende von V. 3. ist also die Schöpfung abgeschlossen und V. 4. führt einen neuen Gedanken ein, der sich nicht mehr auf die Schöpfung bezieht. Es muß daher die ζωη nach der andern Seite ihrer Kraftäußerung aufgefaßt werden, nach welcher sie auf ein schon gesetztes Leben wirkt, als das Leben entwickelnde, bewahrende und, im Falle der Zerrüttung oder Zerstörung, restaurirende Prinzip. Es fragt sich nun aber, ob die ζωη in dieser Wirksamkeit hier auf den Inbegriff aller lebenden Wesen zu beziehen ist [2]),

---

1) Vgl. Frommann Joh. Lehrbegr. S. 89.

2) So *Chrysost.* **Hom. 5. in Joann.** in Verbindung mit der andern Auffassung: *Και γαρ, ἱνα μηδεις απιστη, πως τοσαυτα και τηλικαυτα δι' αυτου γεγονεν, επηγαγεν, ὁτι εν αυτῳ ζωη ην· ανεκλειπης φησι μενει μηδεν ελαττουμενος· κἀν μυριους δεῃ γενεσθαι κοσμους τοιουτους, κἀν απειρους, ὁ αυτος μενῃ, πασιν αρκων, ου προς το παραγαγειν αυτους μονον, αλλα και συγκρατησαι μετα την δημιουργιαν αυτους. Το γαρ της ζωης ονομα ενταυθα, ου της δημιουργιας εστι μονον, αλλα και της προνοιας της κατα την διαμονην.* **Vgl. *Cyrill. Alex.* I. 6.**

oder ob Johannes nur eine Klasse derselben, die Menschen, im Auge habe. Jedenfalls müßte bei der allgemeinen Beziehung die Philon'sche Vorstellung ferne gehalten werden, nach welcher der Logos das allgemeine Weltband [1]) und Weltgesetz [2]) ist, aber nicht in dem Sinne, daß er von ihm verschiedene Kräfte und Gesetze der Welt leitet und erhält, sondern so, daß er selbst der Inbegriff der Weltgesetze und Weltkräfte ist; diese Vorstellung ist in der Weltanschauung des Johannes so wenig enthalten, als jede andere, die auf den Phantheismus zurückgeht. Gegen die allgemeine Beziehung ist jedoch das nächste Glied unsers V., welches die spezielle Wirksamkeit des Logos auf die Menschen ausspricht und das erste Glied durch *και* eng mit sich verbindet; es ist auch in den angef. Stellen bei Johannes die *ζωη* in Gott und Christus nicht zur Kreatur im Allgemeinen, sondern zur Menschheit insbesondere in Beziehung gesetzt; es ist also hier nach Zusammenhang und Analogie der allgemeinen Beziehung der *ζωη* im Logos die besondere vorzuziehen; „im Logos ist *ζωη*" hat also den Sinn: daß diese *ζωη*, das Leben im Logos, sich in Bezug auf das Leben der Menschen als eine erweckende und erhaltende Kraft erweist; als solche hat sie sich von jeher erwiesen. Das Leben der Menschen, welches Objekt und Ziel dieser Wirksamkeit der *ζωη* im Logos ist, ist das ideelle menschliche Leben, das Leben, das der göttlichen Idee, dem göttlichen Gedanken von demselben entspricht, — ein Dasein in freier harmonischer Einheit des Geistes und der Natur, in Schuldlosigkeit, Heiligkeit, Gottwohlgefälligkeit, ein seliges und ewiges Dasein, wie dasselbe in der Einleitung (§. 8.) ausführlicher dargestellt wurde.

Stellt sich uns nun von selbst die Frage entgegen, wie sich das Leben des Logos vor seiner Menschwerdung in Beziehung auf das Menschenleben wirksam erwiesen habe, so finden wir sogleich die Antwort im zweiten Versgliede: *και η ζωη ην το φως των ανθρωπων*. Dieser Satz verhält sich so zu dem vorausgehenden, daß er die Art und Weise der dort ausgesprochenen

---

1) **De Profug. Pf. IV. 272.:** *Ὁ γαρ του Οντος λογος, δεσμος ων των ἁπαντων ὡς ειρηται, και συνεχει τα μερη παντα, και σφιγγει, και κωλυει αυτα διαλυεσθαι και διορτασθαι.*

2) **De Plantat. Pf. III. 90.:** *Νομος δε ὁ αϊδιος (ὁ λογος) θεου του αιωνιου, το ισχυρωτατον και βεβαιοτατον ἐρεισμα των ὁλων εστιν.*

Wirksamkeit der ζωη einführt: das Leben im Logos, oder der Logos selbst, (indem das Leben nur die Existenzweise seines Wesens ist,) hat sich als eine δυναμις της ζωης erwiesen dadurch, daß er das Licht der Welt war. Φως, Licht, heißt das Leben des Logos, oder der Logos selbst, als Prinzip der geistigen Erleuchtung, der geistigen Helle, welche im Erkennen der Wahrheit, Gottes und seines Verhältnisses zur Kreatur, so wie der göttlichen Idee von der Kreatur besteht [1]); vgl. Jes. 4, 6. 49, 6. 60, 3. (Matth. 4, 16. Luk. 3, 32.) Joh. 8, 12. 9, 5. 12, 46. Als Prinzip der Erkenntniß ist der Logos auch das Prinzip der rechten Verfassung des Gemüthes und des Willens, weil diese von der Erkenntniß der Wahrheit bedingt ist. Die geistige Erleuchtung ist immer zugleich in ihrer praktischen Beziehung aufzufassen, Joh. 3, 19.; die Gegenstände, die durch den λογος φωτιζων zur Anschauung gebracht werden, sind auch an sich nicht bloß Gegenstände der Erkenntniß, sondern sie wollen vom Gemüthe und Willen ergriffen werden. Der λογος φωτιζων ist nicht identisch mit dem höhern geistigen Vermögen, welches die hl. Schrift *νους*, Vernunft, nennt, wie er es bei Philo ist [2]); sondern er ist das Prinzip, welches auf dieses Vermögen wirkt und das Erkennen durch dieses Vermögen vermittelt.

Es ist nun aber, um zum allseitigen Verständnisse unseres Satzes zu kommen, zu fragen, ob Johannes hier ausschließlich den Urzustand der Menschen im Auge habe und von diesem V. 5. zur Thätigkeit des λογος φωτιζων im gefallenen Geschlechte übergehe, oder, ob er das φως schon jetzt ausschließlich in Beziehung auf das gefallene Geschlecht sich denke, oder endlich, ob er V. 4. beide Beziehungen zusammenfasse und den Logos also überhaupt nach seiner Eigenschaft als λογος φωτιζων in Ansehung des Menschengeschlechtes darstelle, wie auch der Begriff ζωη in dieser allgemeinen Beziehung auf alle Zustände aufzufassen ist. — Der Satz: και η ζωη ην το φως τ. α. ist so allgemein ausgesprochen, daß das letztere Verständniß am nächsten liegt; der Fortschritt der Gedanken von V. 4. zu V. 5. be-

---

1) ***Theodor Mopsv.*** **in Cat.:** *αυτη μεντοι η εν αυτω δυναμις ου ζωοποιειν μονον ικανη, αλλα και γνωσεως πληρουν τας των ανθρωπων ψυχας.* **Cyrill. Alex. I. 7.;** *και της εν ανθρωποις σοφιας χορηγον οντα τον λογον επιδεικνυει σαφως (ὁ πνευματοφορος).*

2) S. Staudenmaier Metaph. I. 1. S. 436 f.

steht dann bei dieser Auffassung darin, daß ein Uebergang vom Allgemeinen zum Besondern Statt findet; hätte Johannes die erst genannte besondere Beziehung im Auge, so ließe sich eine sondernde Andeutung im Ausdrucke erwarten; die andere Auffassung muß aber darum zurückstehen, weil bei dieser ein Fortschritt im Gedanken verloren ginge, der sich durch alle vorausgehenden Sätze hindurchzieht. Wenn nun aber in unserem Satze der Logos in der doppelten Beziehung auf den Urzustand des Geschlechtes und auf den Zustand nach dem Sündenfalle als Erleuchter bezeichnet ist, so ist seine erleuchtende Thätigkeit, welche in ihrer Richtung auf das gefallene Geschlecht V. 5 ff. weiter beschrieben wird, auch in Beziehung auf dessen Urzustand näher aufzuklären. Der Mensch in seinem Urzustande ist die ins Dasein gesetzte göttliche Idee vom Menschen; er ist also eine harmonische Synthese von Geist und Natur, mit Gott verbunden durch den hl. Geist und durch die Einheit des Willens mit dem göttlichen Willen, selig im Genusse dieses harmonischen und heiligen Lebens, das als solches auch ein ewiges ist; er ist dies durch seine Schöpfung und sein Zustand ist also ein von Gott gegebener. Aber in diesem gegebenen Zustande ist der Mensch noch nicht vollendet, die Idee vom Menschen ist eben darum noch nicht vollkommen real, weil sein Zustand noch ein gesetzter, und nicht ein freier ist; als freies Wesen sollte er aus seinem Zustande, in wieferne er ein gegebener ist, heraustreten und diesen in einen freien umwandeln, d. i. er sollte die Idee seiner Selbst dadurch vollenden, daß er sie mit Bewußtsein und freier Thätigkeit selbst setze, daß er also den Willen Gottes mit klarem Bewußtsein und freier Entschließung selbst als das Gesetz seines Willens ergreife und die Herrschaft des mit Gott geeinigten Geistes über seinen Naturantheil selbst feststelle. Der Logos war nun für den Menschen in seinem Urzustande ein Licht, das zu dieser Vollendung hinleuchtete oder ihn befähigte, zu dieser Vollendung fortzuschreiten. Diese Befähigung wurde herbeigeführt durch ein Verbot, das ihm gegeben wurde (1 Mos. 2, 16. 17.), in Verbindung mit der Zulassung einer Aufreizung der Sinnlichkeit gegen den Geist durch das böse Prinzip (das. 3, 1 ff.) [1]). Der Mensch wurde durch das ihm gegebene Verbot

---

1) Im A. T. ist Jehova Elohim als der Urheber des Verbotes genannt, aber das höhere Offenbarungsbewußtsein erkennt immer den Logos als das Wesen, in welchem die Gottheit sich manifestirt; vgl. Einltg. §. 7.

zum klaren Bewußtsein von seinem Verhältnisse zu Gott erhoben, zum Bewußtsein, daß Gott so wie sein Schöpfer, so auch sein Herr sei, dem er zu gehorchen habe. In der Aufregung der Sinnlichkeit, welche das Verbot durch äußere Vermittlung zur Folge hatte, in dem Gelüsten der sinnlichen Natur gegen den Geist, wurde er sich ferner seiner Doppelnatur, der zweifachen Faktoren seines Wesens bewußt; die Möglichkeit, jetzt dem Triebe der Sinnlichkeit zu folgen oder ihm zu widerstreben, eröffnete ihm die Einsicht in die Freiheit und mögliche Herrschaft seines innern Ichs über seinen Naturantheil, und da er das ihm gegebene Verbot jetzt bei der Aufregung des sinnlichen Triebes als eine Forderung erkannte, den Willen seines innern Ichs nach der Norm des göttlichen Willens über die Triebe der sinnlichen Natur zu setzen, so wurde ihm eben dadurch klar, daß er die mögliche Herrschaft des Geistes nach der Norm des göttlichen Willens über die mit ihm verbundene Physis auch in die Wirklichkeit setzen, oder daß er den Willen Gottes in seinem ganzen Wesen zur Herrschaft erheben soll. Jetzt war er durch diese allseitige Aufklärung befähigt, die Idee seines Wesens, seine Abhängigkeit von Gott und das rechte formelle Verhältniß zwischen seinem Geiste und Naturantheile selbst mit Freiheit zu setzen oder den ursprünglich gegebenen Zustand in einen freien umzuwandeln. Das Licht, das dem Menschen leuchtete, erscheint also als Prinzip der Entwicklung seines Wesens oder der Idee seines Lebens, und würde der Urmensch in die erkannte Idee seiner Selbst freithätig eingegangen sein, so wäre er vollendet gewesen, sein Wesen und sein Leben in der Wirklichkeit hätte nun der göttlichen Idee von demselben vollkommen entsprochen.

Allein anstatt die Idee seiner Selbst freithätig zu setzen, negirte er dieselbe in der Uebertretung des göttlichen Verbotes; er erhob die sinnliche Natur, indem er ihrem Triebe folgte, faktisch zur Herrschaft über den Geist, welcher von jener gezogen den göttlichen Willen als sein Gesetz verwarf. Die Folge dieser Selbstentscheidung des Urmenschen gegen Gott und gegen die Idee seiner Selbst ist die Auflösung seiner Verbindung mit Gott durch den hl. Geist, welcher er selbst sich widersetzte, eine egoistische Richtung seines Willens gegen den über ihm stehenden göttlichen Willen und ein Uebergewicht der sinnlichen Natur über den Geist;

ferner Schuld, weil seine Entscheidung gegen Gott freie That ist, verbunden mit dem unseligen Bewußtsein der Verschuldung und Strafwürdigkeit, und zur Strafe für die sündige That und in Folge der Zerrüttung der Harmonie zwischen Geist und Natur ist er nun dem leiblichen Tode unterworfen. Der Urmensch handelte als Geschlechtsmensch, und darum ist der Zustand, welcher auf seine That folgte, der Zustand des Geschlechtes überhaupt, der Zustand Aller, welche von ihm auf natürliche Weise abstammen; Röm. 5, 12 ff. [1]).

Der Logos war nun auch für das so beschaffene Geschlecht ein Licht zum Leben, wie der Satz: ἡ ζωη ην το φως τ. ανθρ. allgemein aufgefaßt wurde; aber er ist jetzt nicht mehr als Prinzip der Entwicklung eines nur noch unvollendeten Zustandes zu denken, sondern, da eine falsche Entwicklung eingetreten ist, als Prinzip der Restauration des zerrütteten und gestörten Menschenlebens. Zur Restauration des Lebens reicht jedoch die erleuchtende Thätigkeit des Logos allein nicht hin, sondern sie ist durchaus in jeder Periode des gefallenen Geschlechtes bedingt durch die Menschwerdung des Logos, oder durch den stellvertretenden Tod, welchen der Logos als Mensch gewordener Gottessohn duldete, weil die Schuldlosigkeit und die dadurch bedingte Seligkeit ein wesentliches Moment des ideellen Lebens ist, und wenn nun auch der Mensch die Leitung des Logos aufnahm, um zum Leben zu gelangen, so ist doch die Restauration des Lebens während der ganzen irdischen Weltperiode erst im Werden begriffen, auch in der Zeit nach der Menschwerdung des Logos; die gänzliche Herstellung der Idee des Lebens fällt von jetzt an in ferne Zukunft und es liegt dazwischen der Tod in Folge der Nachwirkung der Ursünde; 1 Kor. 15, 51 ff.

Der Logos leuchtete dem Menschen als ein Licht sogleich nach dem Sündenfalle; äußerlich und gewiß auch innerlich vernahm dieser die richtende Stimme (1 Mos. 3, 8 ff.), welche ihm seine sündhafte That vorhielt und dadurch ihn zum Bewußtsein seiner Schuld und Strafwürdigkeit erhob. Aber er wurde sogleich auch auf einen künftigen Erlöser des Geschlechtes hingewiesen (das. 3, 15.

---

1) Vgl. Günther a. a. O. Zweite Abtheilg. die Inkarnationstheorie. Wien 1829. S. 60 ff. und meine Abhandlung über ζωη, κρισις und αναστασις a. a. O. S. 431 ff.

vgl. 1 Joh. 3, 8.) und dadurch das Vertrauen auf die versöhnende Gnade Gottes in dem schuldigen Geschlechte geweckt. In der strafenden Offenbarung wurde der Mensch zugleich von Neuem inne, daß über ihm der Wille Gottes als heiliges Gesetz stehen soll, und er mußte zur Einsicht kommen, daß sein Vertrauen nur bestehen kann, wenn er gegen seine erste Willensbestimmung und gegen den egoistischen und verkehrten sinnlichen Trieb seiner Natur die von Gott gesetzte heilige Ordnung jetzt ergreift und zu wahren bemüht ist. Als ein inneres Licht leuchtete der Logos in der ganzen vorchristlichen Menschheit, indem er im Geiste das Gottesbewußtsein zu erhalten thätig war und im Gewissen das höhere Gesetz verkündete (Röm. 2, 14. 15.), die Aufnahme und Befolgung desselben mit Unterdrückung des egoistischen und extravaganten sinnlichen Triebes forderte, das Schuldbewußtsein zu erregen und zu erhalten suchte, und in dem Maaße, als er Gehorsam fand, Vertrauen auf die versöhnende göttliche Gnade einflößte. Aber obschon sich der Logos im ganzen Geschlechte in dieser Weise thätig erwies, so versank dieses doch der größern Masse nach, und es traf sich bald, daß er ein Licht war, das in der Finsterniß leuchtete:

V. 5. *και το φως εν τη σκοτια φαινει.* Das Präs. *φαινει* gebraucht Johannes darum, weil er sich die Thätigkeit des Logos in einem jetzt noch theilweise bestehenden Zustande als fortdauernd denkt, oder es drückt seine lebendige geistige Anschauung aus, in welcher er gleichsam in die Vergangenheit zurücktritt und die geistige Thätigkeit des Logos wie ein gegenwärtiger Beobachter sich entwickeln sieht. *Σκοτια* (wie *σκοτος*) ist zunächst bildliche Bezeichnung des geistigen Zustandes, welcher demjenigen entgegengesetzt ist, welchen der Logos als geistiger Erleuchter bezweckt. Es bezeichnet also den Mangel an Erkenntniß der göttlichen Dinge, welcher sowohl die religiös-sittliche Unwissenheit, als auch das falsche Erkennen, Irrthum und Aberglauben begreift, Jes. 9, 1. Matth. 4, 16., und so wie bei Johannes die Erleuchtung immer eine praktische Beziehung hat und im erleuchteten Zustande also auch eine der Erkenntniß entsprechende Verfassung des Gemüthes und des Willens mitzudenken ist, so ist *σκοτια* zugleich auch der Zustand der praktischen Verkehrtheit (vgl. Joh. 3, 19. 8, 12. 12, 46. 1 Joh. 1, 6. 2, 9.: *ὁ μισων τον αδελφον εν τη σκοτια εστι*), welche der Unwissenheit und dem Irrthume

theils vorangeht und diese Zustände sofort begleitet, theils wieder im höhern Maaße aus der geistigen Blindheit sich entwickelt. Der Begriff der Unseligkeit liegt nur insoferne auch in σκοτια, als mit der theoretischen und praktischen Verkehrt- und Versunkenheit nothwendig ein unseliges Bewußtsein und Gefühl verbunden ist. Es ist aber hier σκοτια per meton. von den Menschen selbst gebraucht, welchen der bezeichnete Zustand eigen ist; wie Eph. 5, 6.: ητε γαρ ποτε σκοτος, νυν δε φως εν κυριω, und zwar hat Johannes hier hauptsächlich die Heidenwelt im Auge, im Gegensatze zu dem Volke, das der Logos in besondere Pflege genommen hat [1]). Der Zustand der Finsterniß entwickelte sich zuerst nach seiner praktischen Seite im Geschlechte, indem die Menschen der großen Zahl nach, anstatt der Leitung des Logos zu folgen, dem egoistischen und sinnlichen Triebe ihrer Natur nachgaben und dadurch in Hochmuth und thierische Genußsucht verfielen. Bei dieser praktischen Lostrennung von Gott mußte aber auch bald ihre Erkenntniß im Gebiete des Uebersinnlichen getrübt werden, weil bei einem Sündenleben der Gedanke an Gott und die höhere Bestimmung theils absichtlich zurückgedrängt wird, theils die Phantasie unwahre Bilder den göttlichen Wahrheiten entgegenstellt und die Anschauung der letztern durch jene verfälscht; Röm. 1, 21.—23. Als aber einmal die religiös-sittliche Unwissenheit und der mannigfaltigste Irrthum sich verbreitet hatte, da mußte er auf das praktische Leben verschlimmernd zurückwirken, so daß dies jetzt aller höhern Ordnung und Würde los und ledig wurde; Röm. 1, 24 ff. [2]).

Doch hatte der Logos das Geschlecht auch bei der größten Versunkenheit nicht verlassen; er war noch immer in demselben, um für dasselbe ein Licht und ein Leiter zu werden; aber die Masse der Menschen hat ihn nicht als ihren Leiter aufgenommen, um wieder aus dem versunkenen Zustande herausgehoben zu werden: Και ἡ σκοτια αυτο ου κατελαβεν. Καταλαμβανειν wird durch γινωσκειν V. 10., παραλαμβανειν V. 11., und πιστευειν V. 12. erklärt; es bedeutet hier ergreifen mit dem

---

1) Unrichtig *Cyrill. Alex.* I. 7.: σκοτιαν δε ανομαζει την του φωτιζεσθαι δεομενην φυσιν, τουτ' εστι, καθολου την γεννητην. so auch *Ammonius* in Cat.

2) Vgl. Veith Joh. Emanuel Der verlorne Sohn. Wien. 1838.

Geiste, was ebensowohl von dem geistigen Vernehmen und Erkennen (Apg. 4, 13. 10, 34.) [1]), als von der Aufnahme in den Willen (vgl. Joh. 3, 19.) zu verstehen ist. Die innern Anregungen und Forderungen des Logos wurden nicht vernommen und nicht verstanden, und wo sein Licht auch einen Grad der Erkenntniß erzeugte, so wollten die Menschen sich nicht von ihm leiten lassen. Es darf *καταλαμβ.* hier nicht im Sinne von niederhalten oder unterdrücken (= *κατεχειν* Röm. 1, 18.) genommen werden [2]), welcher aus der Bedeutung des feindlichen Ergreifens, Ueberfallens (Joh. 12, 35. Mark. 9, 18.) abzuleiten wäre; die parallelen Stellen V. 10. 11. 12. lassen diese Auffassung nicht zu. *Και* hier adversativ statt *δε*.

V. 6.—8. Während der Evangelist den Logos als das Licht der Menschen beschreibt, so stellt sich ihm der Irrthum der Johannesjünger vor die Seele, welche Johannes den Täufer für den erwarteten Heiland hielten, als ob das Licht des Lebens in seiner menschlichen Persönlichkeit in die Welt getreten sei (Einltg. §. 9.). Daher kommt es, daß er mit Unterbrechung des Ideenganges schon jetzt auf den Täufer übergeht, anstatt ihn erst bei der Geschichtserzählung einzuführen. Schon von vorneherein will er jenem Irrthume entgegentreten, indem er sogleich das Licht, welches der Logos ist, von der Person des Täufers unterscheidet, den *λογος φωτιζων* und den Täufer auseinanderhält und die Identität noch ausdrücklich leugnet. V. 6. enthält unverkennbar beabsichtigte Gegensätze zu den vom Logos V. 1. gegebenen Lehrbestimmungen; dem *εν αρχη ην* ist *εγενετο* entgegengestellt, welches ein in der Zeit anfangendes Sein ausdrückt, im Gegensatze zu einem Sein von Ewigkeit; dem *θεος ην ὁ λ.* steht *ανθρωπος* und *απεσταλμενος παρα θεου* entgegen; *ανθρωπος* bezeichnet

---

1) ***Cyrill. Alex.* I. 7.:** *φαινει δε εν αυτῃ [φυσει] καθαπερ εν σκοτιᾳ το φως, ὁ υἱος, ει και ουκ οιδε παντως ἡ σκοτια το φως· τουτο γαρ οιομαι σημαινει, το, ἡ σκοτια αυτο ου κατελ.* Vgl. ***Augustin.* in Joann. Tract. I. 19.**

2) So ***Origenes* T. II. 21.:** *και φαινον εν τῃ σκοτιᾳ τουτο το φως, διωκεται μεν ὑπ' αυτης, ου καταλαμβανεται δε.* — **n. 22.:** *ει γαρ ου κατελαβε, διωξασα ου κατελαβε λ.* ***Chrysost.* Hom. 5.:** *Επει ουτε ὁ θανατος αυτου [του φωτος] περιγεγονεν, ουτε ἡ πλανη, αλλ' εστι φαιδρος πανταχου, και λαμπει μετα της οικειας ισχυος, δια τουτο φησιν, και ἡ σκοτια λ.* ***Ammon.* in Cat.:** *και αει περικρατει ἡ αληθεια, ου μην το ψευδος περιγινεται της αληθειας.*

die Natur des Täufers, nach welcher er Mensch ist, ohne daß ihm zugleich das Gottsein zukommt; *απεσταλμ. παρ. θεου* seinen höhern Charakter, — er trat auf mit einer Sendung von Gott her [1]), als Prophet, Mal. 3, 1. Matth. 11, 10., — wodurch der Täufer aber wieder vom Logos unterschieden wird, welcher zwar auch *παρα θεου* Joh. 16, 27. 28. in die Welt gekommen, aber selbst *θεος* ist [2]). *Απεσταλμεν.* ist nicht mit *εγενετο* zu verbinden = *απεσταλη* [3]), sondern als Prädikat von *ανθρ.* aufzufassen.

Von der Bezeichnung der Natur und Würde des Täufers V. 6. geht der Evangelist V. 7. auf seine Bestimmung als Gottesgesandten über: er sollte Zeugniß geben von dem Lichte und dadurch ihm die Aufnahme bei den Menschen bereiten. *Ινα μαρτυρ.* erklärt das vorausgehende *εις μαρτυριαν* näher, und der letzte Satz enthält den Zweck der *μαρτυρια.* Als der Täufer auftrat, da war der *λογος φωτιζων* schon in einer menschlichen Persönlichkeit in die Welt eingegangen; sein Zeugniß *περι του φωτος* war deßhalb die Verkündigung des nahen Hervortretens des Messias und es war sofort die Verkündigung, daß er in der historischen Person Jesu erschienen sei; die Menschen sollten also durch ihn zur zuversichtlichen Erwartung des nahen Heiles und zur Erkenntniß und Anerkenntniß des Messias in der Person Jesu gelangen, — *ινα παντες πιστευσωσι δι' αυτου*; sie sollten *δι' αυτου*, durch ihn gläubig werden an eine von ihm verschiedene Person, nicht *εις αυτον*, an ihn, als an den Messias, wie es bei den Johannesjüngern geschehen ist. Die angegebene Bestimmung

---

1) S. Winer Gramm. S. 349.

2) *Cyrill. Alex.* I. 7.: *δοκει δε μοι και λιαν ησφαλισμενως εν τουτοις ὁ ευαγγελιστης, ουχ ἁπλως ὁτι γεγονεν (— ὡς επ' ανθρωπου γενητην εχοντος την φυσιν) ειπειν, αλλα δια του προσθειναι και ανθρωπος, αβουλοτατην τινων ανατρεπειν ὑπονοιαν· ηδη γαρ τις παρα πολλοις περιηνεχθη λογος, ουκ ανθρωπον οντως ὑπαρχειν φυσει τον ἁγιον βαπτιστην, αλλ' ἑνα των οντων εν τοις ουρανοις ἁγιων αγγελων, ανθρωπινῳ χρησαμενον σωματι, και προς το κηρυττειν απεσταλμενον παρα θεου· — — αποσφαλλονται δε της αληθειας οἱ τηδε δοξαντες, ου νοουντες, ὁτι το αγγελος* (Mark. 1, 2.) *λειτουργιας μαλλον εστι, ηπερ ουσιας σημαντικον λ.*

3) *Chrysost.* Hom. 6.: *εγενετο απεσταλμενος παρα θεου, αντι του, απεσταλη.*

widerspricht dem Berufe des Täufers, Buße zu predigen und die Bußtaufe zu verrichten (Joh. 1, 23. 26. Matth. 3, 2 f. Mark. 1. 2 ff. Luk. 3, 3 ff.) nicht, sondern sie schließt sich diesem an. Aus der Beschreibung des Täufers V. 6. und aus der Darlegung seiner Bestimmung V. 7. geht seine Unterschiedenheit von dem Lichte oder von dem λογος φωτιζων klar hervor; es konnte den Evangelisten also wohl nur eine entgegenstehenden Meinung veranlassen, die Identität des eigentlichen Weltlichtes und des Täufers V. 8. noch direkt zu negiren. Er war nicht das Licht, το φως, nämlich nicht das vorher beschriebene, oder das Licht κατ' εξοχην, so daß dem Evangelisten schon das αληθινον V. 9. im Sinne liegt; dazu wird nochmals des Täufers Bestimmung ausgesprochen. Nach αλλα ist aus V. 7. ηλθεν zu ergänzen.

V. 9. 10. Der Evangelist leitet nun den unterbrochenen Ideengang wieder ein, indem er die früher vorgetragenen Grundgedanken von dem λογος φωτιζων wiederholt, um dadurch den Fortschritt zu dem weitern Gedanken V. 11. zu vermitteln. Der Logos wurde bereits V. 4. als der Erleuchter des Geschlechtes überhaupt bezeichnet; dieser Gedanke wird V. 9. wieder aufgenommen und zwar in der Weise, daß die V. 6.—8. gemachte Unterscheidung und Entgegensetzung sich fortsetzt; V. 10. nimmt im Allgemeinen V. 5. wieder auf, nämlich den Gedanken, daß sich der Logos bereits im Menschengeschlechte überhaupt als ein Licht thätig erwiesen, aber keine Aufnahme gefunden habe.

In V. 9. ist το φως το αλ. nicht Subjekt, sondern Prädikat; als Subjekt denkt Johannes im Gegensatze zu dem εκεινος V. 8. ein anderes εκεινος, das auf den Logos zurückgeht, wie das mascul. αυτον V. 10. und 11. anzeigt. Jener, der Logos, war das wahre Licht ꝛc. Αληθινος, wahrhaft, mit Personal- oder Sachbegriffen verbunden, spricht aus, daß Etwas das, was sein Name aussagt, in der Wirklichkeit, nicht bloß in der Einbildung, — oder aber im höhern und eminenten Sinne ist. Es stellt also seinen Gegenstand theils dem ψευδος in objektiver Bedeutung entgegen; so in Verbindung mit θεος Joh. 17, 3. 1 Joh. 5, 20. vgl. 1 Thess. 1, 9., wo der αληθινος θεος als das Wesen, welchem die θεοτης in Wahrheit und Wirklichkeit zukommt, im Gegensatze zu den vergötterten kreatürlichen Wesen und zu den Götzenbildern gedacht ist, vgl. Röm. 1, 25.; oder es bildet einen Gegensatz zum Begriffe des Niedern,

Relativen und Unvollkommenen; so Joh. 1, 23. 6, 32. 15, 1. προσκυνητης, — αρτος εκ του ουρανου αληθινος, αμπελος αληθινη. Αληθης, wahr, geht dagegen nicht auf das Wesen der Dinge, sondern ist ein formeller Begriff, der die Uebereinstimmung der Aussage einer Person mit ihrem Bewußtsein, mit der bewußten objektiven Wirklichkeit (im Gegensatze zu ψευδος im subjektiven Sinne) oder einem empirischen Erfolge, oder das Verharren einer Person bei ihrer Aussage oder Verheißung, Treue, Unveränderlichkeit, bezeichnet [1]). Der Logos ist durch das Prädikat το φως το αληθινον hier wie 1 Joh. 2, 7. als das Licht im eminenten Sinne bezeichnet; der Gegensatz, der von dem Evangelisten hier gedacht ist, ist nicht der Gegensatz der Wahrheit und Täuschung, aber auch nicht der des Geistigen und Physischen, sondern er stellt den Logos als das φως αληθινον dem Täufer entgegen, als einem relativen, bedingten geistigen Lichte; der Logos ist das absolute geistige Licht, an dem alle andern geistigen Lichter, die göttlichen Lehrer und Propheten, angezündet werden, so daß diese nur ein empfangenes Licht haben, nicht ihrer Natur, ihrem Wesen nach und durch sich selbst Lichter sind [2]); das Licht der kreatürlichen Erleuchter hat im Vergleiche zum absoluten Lichte auch nur einen schwachen Schein (darum ist der Täufer im verringernden Gegensatze λυχνος φαινων genannt, Joh. 5, 35.) und ihrer kreatürlichen Beschränktheit zufolge ist ihre Erleuchtung nur vorübergehend und dringt nicht überall hin, wo ein Lichtbedürfniß ist.

Der Gedanke, der in der Idee des wahren Lichtes oder des Lichtes κατ' εξοχην schon eingeschlossen ist, daß es nämlich überall leuchte, wo ein Lichtbedürfniß ist, wird durch den Satz: ὁ φωτιζει παντα ανθρωπον noch besonders ausgesprochen, welcher also als Epexegese zu φως αληθινον aufzufassen ist. Das Präsens φαινει ist darum gebraucht, weil das Licht oder der Logos als das wahre Licht nach seiner Eigenschaft bezeichnet werden soll, in welcher er der Erleuchter des Geschlechtes ist

---

1) Vgl. Tittmann Lexic. Synon. N. T. p. 155. Frommann Lehrbegr. S. 130 ff.

2) *Cyrill. Alex.* I. 7.: ὁτι μεν γαρ φως αν καλοιτο δικαιως και ὁ μακαριος βαπτιστης, η και ἑκαστος των ἁγιων, ουκ αρνησομεθα — — — αλλ' ει και φως οἱ ἁγιοι, και λυχνος ὁ βαπτιστης, το επ' αυτοις ουκ αγνοησομεν χαριν, και την απο του φωτος χορηγιαν· vgl. c. 8.

überhaupt, zu allen Zeiten und an allen Orten, sowohl vor seiner Menschwerdung, als auch nach derselben. Die Stellung von ερχομενον εις τ. κ. neben παντα ανθρωπον macht geneigt, das Partic. ερχομ. mit den letztern Worten zu verbinden [1]); die Formel ερχεσθαι εις τον κοσμον wäre dann nach dem rabbinischen בוא בעולם [2]) im Sinne von geboren werden zu erklären, wie auch in der deutschen Sprache die Formel zur Welt kommen gebraucht wird. Das Fehlen des Artikels vor ερχομ. macht kein Hinderniß gegen diese Verbindung; derselbe könnte allerdings nicht fehlen, wenn ερχομ. nur das πας vor sich hätte, das ein erklärendes Partic. immer mit vorgesetztem Artikel nach sich hat [3]); allein hier ist dem πας noch ανθρωπος beigefügt und das folgende ερχομ. wäre nun erklärender Zusatz eines Substantivbegriffes, zu welchem πας gehört; in diesem Falle folgt aber das Partic. häufig ohne Artikel nach, vgl. Joh. 6, 39. Apg. 23, 27. Röm. 16, 1. 1 Cor. 1, 7. und die vollkommene grammatische Parallele Joh. 15, 2.: παν κλημα εν εμοι, μη φερον καρπον. Es spricht aber für die Verbindung mit φως, daß diese Formel ερχεσθαι εις τον κοσμον auch anderorts von dem φως gebraucht ist, Joh. 3, 19. 12, 46.; daß sie von γενναθαι, geboren werden, Joh. 18, 37., unterschieden und in dieser Unterscheidung von dem Kommen des Messias zu seinem Berufe oder in Folge göttlicher Sendung angewendet wird, Joh. 16, 28.; daß sie überhaupt eine geläufige und übliche Redensart für die historische Erscheinung des Messias ist, Joh. 6, 14. 9, 39. 11, 27., der nach Ps. 118, 26. häufig auch schlechtweg ὁ ερχομενος heißt, Matth. 11, 3. Luk. 7, 19. 20. Matth. 21, 9. Joh. 12, 13. Entscheidend ist für die fragliche Verbindung der folgende V. 11., wo offenbar das von dem Lichte oder von dem Logos ausgesagte ειναι εν τω κοσμω dem ερχεσθαι entgegengestellt ist; diese Entgegenstellung fordert durchaus die Verbindung mit το φως, so daß also auch an unserer Stelle der gewöhnliche

---

1) So verbinden *Origenes* T. XX. 27. *Chrysostomus* Hom. 8. *Cyrillus Alex.* l c. c. 9. *Theophyl.* u. *Euthym.* ad h. l. *Augustin.* Tr. II. 7. die Peschito u. Vulgata.

2) S. *Lightfoot* z. d. St.

3) S. Winer Gramm. S. 110.

Gebrauch der Formel ερχεσθαι εις τ. κ. obwaltet [1]). *Ερχομενον* ist nun als ein Epitheton von *το φως* aufzufassen, wofür Luk. 7, 8.: *και γαρ εγω ανθρωπος ειμι, τασσομενος ὑπο την εξουσιαν λ.* eine grammatische Parall. ist [2]); der Eigenschaft des Lichtes, daß es alle Menschen zu allen Zeiten erleuchtet, wird die weitere Bestimmung beigefügt, daß es ein in die Welt kommendes ist oder war. Das Präsens *ερχεται* und *ερχομενος*, vom Messias gebraucht, hat aber immer eine futurelle Bedeutung, indem sein Kommen in Beziehung zu dem vorausgehenden göttlichen Rathschlusse oder zur Erwartung der Menschen gedacht ist; auch im Munde derjenigen, welche die Erscheinung des Messias als eine schon eingetretene wissen, s. Joh. 1, 15. 27. 12, 13. (Matth. 21, 9.) hat es eine futurelle Bedeutung, weil jene Beziehung des Kommens auch hier gedacht ist oder gedacht werden muß; Jesus ist *ὁ ερχομενος* hat den Sinn: er ist derjenige, von dem Gott beschlossen hatte, oder auf den die Erwartung der Menschen gerichtet war, daß er in die Welt kommen werde. So ist nun auch *ερχομενον* an unserer Stelle im Sinne von *ελευσομενον* aufzufassen: der Logos war ein Licht, das in die Welt eintreten sollte, und zwar ist dies von seiner historischen messianischen Erscheinung zu verstehen, welche durch die *ενσαρκωσις* V. 14. vermittelt ist.

In einem andern Sinne nämlich war er immer in der Welt; er war schon vor der Menschwerdung in derselben V. 10. mit der Kraftäußerung seines Wesens, wie sie V. 4.—6. beschrieben wurde. Der nächste Satz: *και ὁ κοσμος δι' αυτου εγ.* soll, wie das letzte Versglied erkennen läßt, die gerechte Erwartung begründen, daß der Logos in der Welt doch Aufnahme und Folgsamkeit werde gefunden haben, und es ist also zu ergänzen: man dürfte erwarten, daß ihn die Welt aufgenommen, da er ja ihr Schöpfer ist, da sie ihr Dasein und Leben vom Logos hat, also ihm angehört als ihrem natürlichen Herrn; aber dennoch

---

1) So verbindet unter den Alten *Theod. Mopsv.* in Cat.: *Ειπων το, Ερχομενον εις τον κοσμον, περι του δεσποτου Χριστου καλως επηγαγεν το. Εν τῳ κοσμῳ ην, ὡστε δειξαι, ὁτι το Ερχομενον προς την δια σαρκος ειπεν φανερωσιν. Τῃ γαρ ὑποστασει, φησι, και τῃ φυσει ην εν τῳ κοσμῳ και προ τουτον λ.*

2) S. Winer Gramm. S. 328.

fand er keine Aufnahme. Das letzte *και* ist adversat., wie V. 5. und *γινωσκειν* hat die Bedeutung von Erkennen und Anerkennen, vgl. Joh. 17, 3. 25. s. z. V. 5. *Κοσμος* ist in V. 9. u. 10. in verschiedenem Sinne gebraucht; es bedeutet überhaupt bei Joh. und im N. T. 1) das All der Dinge, Joh. 17, 5., zuweilen mit dem Nebenbegriffe der Vergänglichkeit und Hinfälligkeit, Joh. 2, 17.; 2) die Menschenwelt, als einen Theil des geschaffenen Alls, Joh. 3, 16. 17. 9, 5.; 3) meistens aber den Inbegriff der von Gott abgefallenen, in Selbstsucht, Feindschaft gegen Gott und Sinnlichkeit versunkenen Menschen, Joh. 1, 29. 6, 33. 51. 7, 7. 12, 31. 14, 17. 30. 34 ꝛc. 1 Joh. 3, 1. 13. 5, 19 ꝛc. [1]) und ist synonym mit *σκοτια* in V. 5. An unserer Stelle V. 9. 10. ist es viermal von der geschaffenen Welt überhaupt gebraucht, jedoch so, daß im allgemeinen Begriffe der besondere der Menschen hervortritt; im letzten Gliede von V. 10. aber im ethischen Sinne von der abgefallenen, ihrer Idee widerstreitenden Menschheit.

V. 11. Mit dem Schlusse von V. 10. ist die Entwicklung der Logoslehre wieder auf den Punkt gestellt, zu welchem sie V. 5. fortgeschritten war; dadurch ist die weitere Fortbewegung des Ideenganges vorbereitet, welche in diesem V. Statt findet. Von der Wirksamkeit des Logos im Geschlechte überhaupt wendet sich der Evangelist zu seiner besondern Thätigkeit in einem Volke, das der Logos in besondere Pflege genommen hat. *Τα ιδια*, das Eigene, steht dem *κοσμος* entgegen, und bezeichnet das Volk Israel, das alttestamentliche Gottesvolk, und die *ιδιοι* sind die einzelnen Glieder desselben. Dieser Sinn geht aus der Vergleichung alttestamentl. Stellen, in welchen das ausgewählte Gottesvolk עם סגלה, Volk des Eigenthums, 2 Mos. 19, 5. 5 Mos. 7, 6. 14, 2. 26, 18. Ps. 135, 4., und נחלה, Erbtheil, 5 Mos. 9, 29. 1 Sam. 10, 1. Ps. 53, 12. 94, 5. genannt wird, klar hervor; der Fortschritt des Gedankens hat eine Parallele an Sir. 24, 1 ff., wo die Weisheit, nachdem sie ihre Anwesenheit *εν παντι λαῳ και εθνει* gepriesen, V. 7. und 8. fortfährt: *Μετα τουτων παντων αναπαυσιν εζητησα, και εν κληρονομιᾳ τινος αυλισθησομαι. Τοτε ενετειλατο μοι ὁ κτιστης ἁπαντων, και ὁ κτισας με κατεπαυσε την σκηνην μου, και ειπεν. Εν Ιακωβ κατασκηνωσον και εν Ισραηλ κατα-*

---

1) Vgl. Frommann Joh. Lehrbegriff. S. 262 ff.

κληρονομιᾳ ῃτι; die Weisheit ist hier als die Weisheit Gottes die in dem Logos wirkende Providenz. Zwar könnte an sich τα ιδια auch von allen geschaffenen Wesen oder von dem Weltall (τα παντα V. 3.) und οἱ ιδιοι von den Menschen überhaupt gesagt sein, weil die Kreatur im Allgemeinen als Eigenthum ihres Schöpfers, welcher der Logos ist, bezeichnet werden kann. Allein der vorausgehende V. spricht schon das ειναι εν τῳ κοσμῳ aus, worauf das ερχεσθαι nicht in gleicher Beziehung erst folgen kann; ερχεσθαι kann aber nicht auf die menschliche Erscheinung des Logos bezogen werden, als ein Kommen, das auf ein vorhergehendes Dasein des Logos in seiner allgemeinen Kraftäußerung folgt, weil Johannes klar genug erst V. 13. auf seine Menschwerdung übergeht; es muß also, indem dem ειναι ein ερχεσθαι folgt, ein neues und besonderes Gebiet gedacht sein, in welches der Logos nun gekommen sein soll. Aus dieser Berücksichtigung des Zusammenhanges erhellt unzweifelhaft, daß Johannes der Ausdrucksweise des A. T. folgt, welches ein besonderes Volk als göttliches Eigenthum oder Erbtheil bezeichnet, und besondere göttliche Leitungen und Heilsveranstaltungen demselben zueignet [1]). Israel wurde schon in seinem Stammvater Abraham von Gott, d. i. nach dem höhern Offenbarungsbewußtsein, nach welchem das Verhältniß der Kreatur zur Gottheit immer durch den Logos vermittelt ist, vom Logos zum Eigenthume ausgewählt, indem er den Abraham aus der Mitte der Götzendiener aussonderte und mit ihm einen Bund schloß, welcher denselben mit seinen Nachkommen zur reinen Gottesverehrung und zum Gottesvertrauen verpflichtete, wogegen ihm und seinem Stamme Schutz, irdischer und geistiger Segen verheißen wurde, 1 Mos. 12, 1 ff. 17, 1 ff. 18, 18 ff., und das Kommen des Logos zu seinem Eigenthume findet schon mit den Offenbarungen Statt,

---

1) Die Alten verstehen τα ιδια u. οἱ ιδιοι theils in diesem engern Sinne, s. *Cyrill Alex.* I. 9. zu V. 11., theils stellen sie beide Auffassungen, jene weitere und diese engere ohne Entscheidung neben einander, s. *Ammonius* in Cat., *Euthym.* und *Theophyl.*, *Augustin.* Tract. II. 13.: *In sua propria venit*, quia omnia ista (coelum, terra etc.) per eum facta sunt. *Et sui eum non receperunt.* Qui sui? Homines, quos fecit. Judaei, quos primitus fecit super omnes gentes esse. Quia aliae gentes idola adorabant et daemonibus serviebant; ille autem populus natus erat de femine Abrahae: et ipsi maxime sui, quia et per carnem, quam suscipere dignatus est, cognati.

welche an Abraham ergingen. Es blieb der Logos auch für seine nächsten Nachkommen ein Licht, ein Führer und Leiter in einer ganz besondern Weise, da er sich nicht bloß innerlich, wie in der übrigen Menschheit, sondern auch äußerlich kund gab. Doch war bis auf Mose oder bis zur förmlichen Constituirung der Theokratie das Wohnen des Logos in Abrahams Saamen noch mehr vorübergehend, es war gleichsam nur Einkehr bei demselben; erst die Mosaische Periode wird in den hl. Schriften als die Zeit bezeichnet, wo das Geschlecht Abrahams im eigentlichen Sinne als Eigenthumsvolk Gottes auftritt, vgl. Jes. 63, 14. Jerem. 32, 2. und diese Zeit hat der Evangelist näher im Auge, wenn er von dem Kommen des Logos zu seinem eigenen Volke spricht, vgl. 1 Kor. 10, 4. Er kam zu demselben als sein Befreier aus der egyptischen Sklaverei, als sein Gesetzgeber, als sein Führer, als seine Macht und Stärke, und blieb bei demselben als unsichtbarer König, als besondere Providenz in allen wichtigen religiösen und nationalen Angelegenheiten, als außerordentlicher Offenbarer, als prophetischer Geist ꝛc.

Jedoch auch bei dem Volke, dem er ganz besondere Pflege zuwandte, fand er keine Aufnahme: *και οἱ ἰδιοι αυτον ου παρελαβον*, s. zu V. 10. u. 5., — nämlich bei einem großen, oder dem größern Theile dieses Volkes; Israel verschmähte ihn der großen Masse nach jetzt, wie nach seiner Menschwerdung Joh. 12, 37 ff.

V. 12. Während aber die große Masse der Juden und Heiden Geist und Herz der Einwirkung des Logos verschloß und ihn als Leiter und Führer zum Leben verschmähte, so waren es entgegen unter Juden und Heiden Einzelne, welche ihn bereitwillig und aufrichtig aufnahmen, die sich von ihm erleuchten ließen und ihm Folgsamkeit schenkten; diese wurden, wer sie immer waren, welcher Zeit und welchem Volke sie immer angehörten, vom Logos zur Kindschaft Gottes befähiget. *Ὁσοι δε ελαβ.* ist mit Rücksicht auf die allumfassende Wirksamkeit des Logos im ganzen Geschlechte, bei den Juden und Nichtjuden (V. 4.—11.), aufzufassen, und ist also nicht allein von den frommen Nachkömmlingen Abrahams, sondern in höchster Allgemeinheit zu verstehen. Doch ist das *λαμβανειν*, wenn die Juden und Nichtjuden unterschieden werden, beiderseits anderer Art oder es schließt bei den erstern ein eigenes Moment in sich, nämlich

die Messiashoffnung, die zuversichtliche Erwartung eines künftigen historischen Messias, und mit Rücksicht auf das Gottesvolk, welchem die Verheißungen eines kommenden Heilandes gegeben wurden (Röm. 3, 2.), ist dem λαμβανειν, das sich auf Juden und Heiden zugleich bezieht, das näher bestimmende πιστευειν noch nachgesetzt; πιστευειν εις το ονομα αυτου = εις αυτον, nach dem hebr. Sprachgebrauche von בּ mit einem Personalgenitiv statt der Person oder ihres Wesens und des Inbegriffes ihrer Eigenschaften, vgl. 1, 23. 3, 18. ꝛc. Εξουσια ist nicht Würde, — oder Vorrecht, wie es etwa 1 Makk. 11, 58. (και εδωκεν αυτῳ εξουσιαν πινειν εν χρυσωμασι, και ειναι εν πορφυρᾳ, και εχειν πορπην χρυσην) verstanden werden kann, sondern Macht im Sinne von Befähigung oder Möglichkeit, etwas zu thun oder zu erreichen, vgl. Matth. 9, 6. Luk. 12, 5.: sie wurden in Stand gesetzt, es wurde ihnen die Möglichkeit gegeben, Kinder Gottes ꝛc. Τεκνα θεου sind die Menschen, insofern sie die ζωη haben, und man kommt zur Kindschaft dadurch, daß man zur ζωη gelangt. Dieses Verhältniß der Kindschaft und des wahren Lebens, daß nämlich das Eine mit dem Andern wird und zugleich vorhanden ist, ist schon dadurch angedeutet, daß die πιστις als die Vermittlung so wie der Kindschaft, so auch des Lebens bezeichnet wird; vgl. Joh. 3, 15. 16. 36. 5, 24. u. a. Die Kindschaft ist eigentlich nur die objektive Seite der ζωη [1]), sie besteht darin, daß die οργη του θεου, der Zorn Gottes, in welchem er ein strafender und gefürchteter Gott ist, nicht mehr besteht, daß auf dem Menschen dagegen das Wohlgefallen und die Liebe Gottes ruht, daß er aufgenommen ist von Gott zum Genusse eines seligen Lebens, das jetzt schon beginnt, aber in der Zukunft durch die Theilnahme an der Verherrlichung des Sohnes Gottes vollendet wird; wo dieses Liebeverhältniß objektiv vorhanden ist, da hat der Mensch auch das Bewußtsein und Gefühl von demselben, indem seinem Geiste Gott sich als einen liebenden Vater ankündiget, wogegen der Mensch furchtlos und freudig sich als Kind zu ihm zu erheben wagt und auf die künftige Verherrlichung und vollkommene Beseligung seine Hoffnung setzt; vgl. Eph. 5, 4. Röm. 8, 17. 1 Joh. 3, 2. In dieses Verhältniß zu Gott tritt aber der Mensch

---

1) Vgl. Frommann Lehrbegr. S. 625 f.

dadurch, daß die Idee des Lebens von ihrer subjektiven Seite in ihm sich verwirklichet, daß die formelle Einheit zwischen seinem Willen und dem göttlichen, ebenso die formelle Einheit zwischen dem geistigen und physischen Leben hergestellt wird, vgl. 1 Joh. 3, 10. 21., und daß er in Ansehung der vorhandenen Schuld und Strafwürdigkeit sich durch Anerkennung seiner Verschuldung, durch Vertrauen auf Gottes Gnade und durch Glauben der Verzeihung oder der Theilnahme an dem Erbverdienste des Mensch gewordenen Logos würdig macht. Die Kindschaft als die objektive Seite des Lebens kommt in dem Grade zu Stande, als das Leben nach seiner subjektiven Seite sich realisirt; das Maaß der Heiligkeit des Lebens in Verbindung mit dem Gottesvertrauen und Glauben ist das Maaß des Wohlgefallens und der Liebe Gottes, und der Gewißheit eines künftigen herrlichen, seligen Daseins. Die Heiligkeit konnte in der vorchristlichen Welt noch nicht in dem Maaße zu Stande kommen, wie nach der Vollendung des Erlösungswerkes, weil bis dahin der hl. Geist nicht im Geschlecht wirkte, der für dasselbe erst durch den Tod Christi verdient wurde, vgl. Joh. 7, 39., und dann das umschaffende Prinzip des Menschen wurde, Joh. 3, 5. Röm. 8, 2.; aber es hat sich immerhin bei Einzelnen die ζωη in einem gewissen Grade entwickelt, und zwar unter dem Einflusse und in Folge der Thätigkeit des Logos, und seine Wirksamkeit setzte also die Menschen in den Stand, die Kindschaft in einem gewissen Grade zu erlangen.

Der Logos war ja für den Heiden ein Licht, das seinem Geiste zu Gott hinleuchtete; er kündete ihm im Gewissen das göttliche Gesetz an (Röm. 2, 14.), und zwar mit der strengen Forderung, dasselbe über den selbstischen und sinnlichen Trieb zur Herrschaft zu erheben; gab der Mensch seinen Willen den Forderungen des Logos hin, so trat er eben dadurch in die ideale Verfassung des Lebens ein, wogegen freilich der selbstische und sinnliche Trieb öfters wieder momentan sich gegen das göttliche Gesetz behauptete. Der Logos weckte aber und erhielt im Geiste auch das Bewußtsein der Schuld, indem er im Gewissen immer auch Gericht hielt, und wenn er einerseits die Strafwürdigkeit je nach einem neuen Abfalle vom göttlichen Gesetze zum Bewußtsein brachte, so eröffnete er doch auch wieder das Vertrauen auf die versöhnende Gnade Gottes unter der Voraussetzung eines stärkern Ringens nach ethischer Tüchtigkeit. Indem der Heide auf Gottes Huld

vertraute und an eine Versöhnung glaubte mit Reue und Schmerz über seine Vergehungen, glaubte er an die künftige Erlösung durch Christus, ohne den Erlöser zu kennen, er glaubte an den Messias, indem der Messiasglaube in seinem unklaren und allgemeinen Glauben an eine Begnadigung eingeschlossen ist. Durch diesen Glauben nahm er an dem Erbverdienste Christi auch wirklich Antheil, erhielt Vergebung seiner Schuld, trat also in einem gewissen Grade in die Kindschaft Gottes ein, in das Wohlgefallen und in die Liebe Gottes, und in die Hoffnung eines ewigen seligen Lebens; er war schon ein Mitglied der christlichen Kirche, bei deren Gliedern, wenn sie in der Idee angeschaut werden, die Kindschaft allgemein vorhanden ist. Treffend sagt darüber Justin der Martyrer [1]): *Οἱ μετα Λογου βιωσαντες Χριστιανοι εισι, καν αθεοι ενομισθησαν· οἱον εν Ἕλλησι μεν Σωκρατης και Ἡρακλειτος και οἱ ὁμοιοι αυτοις.*

Den Juden offenbarte der Logos das ethische Gesetz in einer vollkommnern Form als den Heiden; die vollkommnere Form besteht in der positiven Bestimmtheit und in der speziellen Ausprägung des allgemeinen ethischen Gesetzes; neben dem Gesetze der äußern Offenbarung hatten sie aber auch den innern Gesetzgeber im Gewissen gemeinsam mit den Heiden, welcher mit den äußern Gesetzesforderungen zusammenwirkte. Außerdem war die von dem Logos angeordnete ganze Verfassung des Volkes, die Festeinrichtung, der äußere Gottesdienst ꝛc. dazu bestimmt, das Volk zur rechten ethischen Stellung zu Gott zu erheben, dasselbe zur ζωη nach ihrer subjektiven Seite hinzuleiten. Während aber die Sünde im Menschen, der egoistische und sinnliche Trieb den konstanten Gesetzesgehorsam verhinderte, so daß immer wieder Verletzungen der ethischen Ordnung eintraten, so erregte das Gesetz, indem es nach der That als Richter zum Juden sprach, auch seiner positiven Bestimmtheit gemäß ein bestimmtes, klares Schuldbewußtsein, welches noch insbesondere durch den Opferkultus geweckt und unterhalten wurde. Neben dem Schuldbewußtsein erzeugte sofort der Logos in Israel ein Vertrauen auf die erbarmende Liebe Gottes, welches eine immer zunehmende Einsicht in die Rathschlüsse der göttlichen Gnade zur Erlösung des Geschlechtes in sich schloß, indem von Zeit zu Zeit Propheten aufgeweckt wurden, welche auf den

---

1) Apolog. major. ad. Anton. Pium c. 46.

kommenden Erlöser hinwiesen; er erzeugte ein Vertrauen, welches sich an den historischen Messias anknüpfte und auf diesen sich stützte, ein Vertrauen, das also zugleich Glaube an den künftigen Heiland war [1]), weßhalb Johannes das λαμβανειν an unserer Stelle, indem er an die Juden denkt, noch mit πιστευειν näher bestimmt. Die Befolgung des Gesetzes nach dem Maaße der Möglichkeit im natürlichen Zustande begründet einen Grad der ζωη nach ihrer subjektiven Seite und das gläubige Vertrauen und der vertrauensvolle Glaube gab Antheil an dem Erbverdienste Christi [2]), gewährte also Sündenvergebung und Rechtfertigung, und indem alle Anstalten in Israel vom Logos herkommen, so setzte er also auch dieses Volk, und zwar noch mehr als die Heiden, in den Stand, Kinder Gottes zu werden, was mit dem Besitz der ζωη verbunden ist.

V. 13. Zur Kindschaft Gottes gelangten weder Heiden noch auch Juden auf dem Wege der physischen Zeugung oder vermöge der physischen Abstammung, sondern durch eine neue Geburt aus Gott. Die Grundlage der Kindschaft ist nämlich, wie dargestellt wurde, der Besitz der ζωη, aber auf dem Wege der natürlichen Zeugung pflanzt sich nur der alte Adam fort, Joh. 3, 6., eine dem Göttlichen widerstrebende Natur, die in ihrer Entwicklung Sünde auf Sünde häuft und so statt der ζωη geistigen Tod herbeizieht, Röm. 7, 7 ff.; vermöge der sündhaften Disposition des natürlichen Menschen und seiner Betheiligung an der Ursünde, ferner in Folge der Entwicklung der sündhaften Anlage, ist Gottes Mißfallen über ihm und er ist dem Strafgerichte, οργη, καταχριμα, anheimgefallen Röm. 5, 12 ff. Eph. 2, 3., und von einer Furcht erfüllt, welche einen direkten Gegensatz zu dem freien Vertrauen der Kinder Gottes bildet. Röm. 8, 15 f. Indem der Evang. die physische Abstammung als Vermittlung der Gotteskindschaft abweiset, tritt er dem Wahne der Juden entgegen, welche sich diese schon wegen ihrer Abkunft von Abraham, dem Stammvater der Gottesfamilie, zuschrieben; vgl. Matth. 3, 9.

---

1) Vgl. über die Bestimmung des Gesetzes, Hochpriesterthum und Prophetenthum Staudenmaier Encyklopädie der theologischen Wissenschaften. 2. Aufl. 1840. I. Bd. S. 630 ff.

2) Die Theilnahme der Juden und Heiden an dem Erlösungstode lehrt die Dogmatik in dem Dogma von der rückwirkenden Gnade in Christus.

Joh. 8, 33. 41. Die natürliche Zeugung wird in unserem 13. V. dreifach bezeichnet: erstens als eine Zeugung εξ αἱματων. Αἷμα bedeutet per meton. den menschlichen Zeugungsstoff, Saamen, Apg. 17, 26. vgl. 1 Petr. 1, 23. Weish. 7, 1. 2., u. der Plural steht mit Beziehung auf die beiden Geschlechter, vgl. Euripid. Jon. 693. (705.) [1]). Das folgende εκ θεληματος σαρκ. und εκ θεληματ. ανδρ. wird von einigen Erklärern als eine spezialisirende Beschreibung von εξ αἱματων aufgefaßt und σαρξ im Gegensatze von ανηρ vom Weibe verstanden [2]). Allein dagegen ist der grammatische Gebrauch von ουδε, welches nicht unterordnet oder eine Verneinung zertheilt, sondern neue Verneinungen anfügt; es müßte statt dessen ουτε — ουτε stehen [3]). Es ist auch die angenommene Bedeutung von σαρξ durch die Stellen, auf die man sich beruft, 1 Mos. 2, 23. Eph. 5, 28. 29. Jud. 7., nicht begründet; denn in der ersten wird das Weib nach seiner Natur bezeichnet, nach welcher auch der Mann zum einen Theile σαρξ ist; in der zweiten wird das Weib als σαρξ του ανδρος nach dem Satze dargestellt: εσονται οἱ δυο εις σαρκα μιαν, wornach wiederum auch der Mann σαρξ heißen kann, die σαρξ des Weibes; in der dritten soll durch σαρξ das fleischliche Ziel bezeichnet werden, welches der fleischliche Trieb sucht, und der Begriff des Weibes liegt nur mittelbar darin; nirgends wird dieser Ausdruck schlechtweg von dem Weibe gebraucht. Er bedeutet bei Johannes und im N. T. überhaupt: 1) die feste Substanz des menschlichen und thierischen Leibes im Gegensatze zur flüssigen, dem Blute, αἱμα, Joh. 6, 54.—57., vgl. 1 Kor. 15, 39.; oder auch beides, die feste und flüssige Substanz des Leibes zusammen, Joh. 6, 51. 52., — ohne ethischen Nebenbegriff; 2) die ganze menschliche Natur und die Menschheit, Joh. 1, 14. 17, 2., zuweilen in Verbindung mit αἱμα,

---

1) S. Winer Gramm. S. 164. *Augustin.* Tract. II. 14.: ex sanguinibus tanquam maris et feminae.

2) So schon von *Augustin* l. l. Carnem pro femina posuit: quia de costa cum facta esset, Adam dixit: Hoc nunc os de ossibus meis, et caro de carne mea; et apostolus ait: qui diligit uxorem suam, seipsum diligit; nemo enim unquam carnem suam odio habet; vgl. *Theophyl.* z. d. St.

3) S. Winer Grammatik S. 456.

σαρξ και αἷμα, Matth. 16, 17. Gal. 1, 16., — wieder ohne ethische Beziehung, aber zuweilen mit dem Nebenbegriffe der Schwäche in Hinsicht auf Erkenntniß, Thatkraft oder Dauer; 3) die sinnliche Natur des Menschen in ihrem aus der Ursünde hervorgegangenen Widerstreite gegen den Geist, 1 Joh. 2, 16. Röm. 7, 18. Eph. 2, 3. Gal. 5, 16. u. a.; 4) das ganze von Gott getrennte, von Selbstsucht und niedern Trieben beherrschte Menschenwesen, oder diesen Zustand des Menschen, Joh. 3, 3., welcher gewöhnlich durch das Adjekt. σαρκικος bezeichnet wird, Röm. 7, 14. 1 Kor. 1, 20. u. a. [1]) Die letzten zwei Bedeutungen hängen mit dem ethischen Sinne von κοσμος in der Art zusammen, daß in σαρξ mehr die Anlage zur Sünde, in κοσμος aber ihre Entwicklung und zwar in einer Gesammtheit von Einzelheiten ausgedrückt wird. Wenn in andern Stellen der σαρξ ein θελημα, επιθυμια, νους beigelegt wird, ist die sinnliche Natur, im Widerstreite mit dem Geiste, gedacht, welche sich in ihrer verkehrten Richtung eben in dem θελημα, επιθυμια und νους — dem sinnlichen Begehren, Gelüsten und Verlangen thätig erweiset; vgl. 1 Joh. 2, 16. Gal. 5, 16. 24. Eph. 2, 3. Es ist also auch an unserer Stelle σαρξ von der sinnlichen Natur zu verstehen, und zwar von dieser nach ihrem Gegensatze gegen den Geist, in welchem sie ihre eigenen blinden Triebe befriedigen will, und θελημα ist der Trieb der so aufgefaßten sinnlichen Natur. Es wird also hier die natürliche Zeugung als eine solche bezeichnet, welche ihren Grund hat in der blinden Herrschaft des sinnlichen Triebes, von dieser ihren Ursprung nimmt (εκ θεληματος), während das erste Glied die Zeugung nach dem Zeugungsstoffe (εξ αἱματων) beschreibt; die zweite Bezeichnung sieht insbesondere auf den unerlösten Zustand hin, wo die Sinnlichkeit eine überwältigende Macht gegen den Geist ausübt und die Zeugung einen ganz roh sinnlichen Charakter hat. Vgl. Weish. 7. — Θελημα im dritten Gliede muß in demselben Sinne aufgefaßt werden, den es im zweiten Gliede hat; es ist wieder das sinnliche Gelüsten, das Gelüsten der sinnlichen Natur, aber dieses wird durch den Genit. ανδρος jetzt bestimmt als ein

---

1) Vgl. die angef. Abhandl. über ζωη, αναστασις und κρισις. S. 153—57. u. Julius Müller Christliche Lehre von der Sünde. Breslau 1839. I. B. S. 162 ff.

Gelüsten der sinnlichen Natur im Manne. Es wird also die physische Zeugung hier, wie vorher, nach ihrem sinnlichen Ursprunge bezeichnet, nur ist dieser Ursprung jetzt in engerer Beziehung gedacht und ausgesprochen; absichtlich setzt der Evangelist dem allgemeinen Ausdrucke σαρξ das ανηρ = σαρξ του ανδρος zur Seite, damit sich ein bestimmterer Gegensatz zum Erzeuger der Kinder Gottes, zu θεος im letzten Gliede herausstellt. — Der physischen Geburt steht entgegen die Geburt zur Kindschaft, die ihren Ursprung in Gott hatte (εκ του θεου); denn sie ist ja die Neuschaffung des Menschen und seines Verhältnisses zu Gott, welche durch die Wirksamkeit des Logos hervorgebracht wurde; in der Periode nach der Vollendung des Erlösungswerkes durch den Tod ist es der hl. Geist, welcher die Neuschaffung des Menschen bewirkt, Joh. 3, 3.

Nach dieser Darstellung der Wirksamkeit des Logos ist die ganze alttestamentliche Oekonomie ein göttliches Werk, und es läßt sich annehmen, daß diese Wirksamkeit des Logos in der alten Zeit mit polemischer Rücksicht auf die falschen Vorstellungen entwickelt ist, nach welchen der Offenbarer des alten Bundes nur ein niederes, untergeordnetes Wesen ist (vgl. Einltg. §. 7.).

V. 14. Die Kindschaft war schon in der Vorzeit bedingt durch die künftige Menschwerdung, oder näher durch den künftigen stellvertretenden Tod des Mensch werdenden Logos (s. z. V. 4.); nach einer langen Vorbereitung des Geschlechtes auf den Kommenden ist endlich diese Menschwerdung historisch eingetreten, — και ὁ λογος σαρξ εγενετο. Sie setzt die Menschen in den Stand, die ζωη von ihrer subjektiven Seite in einem höhern Grade zu erreichen, als vordem, weil die Wahrheit jetzt vollkommener zur Erkenntniß und Anschauung gebracht wird und in Folge des Todes Christi der hl. Geist sich wieder mit der gläubigen Menschheit verbindet, als erleuchtendes und belebendes Prinzip, das wegen der Sünde vom Geschlechte gewichen war, 1 Mos. 6, 3. Σαρξ bedeutet die menschliche Natur (s. z. V. 13.), und zwar diese nach ihren beiden Faktoren, dem geistigen und physischen, vgl. Röm. 1, 3.; die menschliche Natur ist hier individuell zu denken, als die Natur eines Individuums, und in soferne ist σαρξ = ανθρωπος, vgl. Phil. 2, 7. 8. [1]). Die Wahl dieses Ausdruckes zur Bezeichnung der Mensch-

1) *Cyrill. Alex.* I. 9.: ὁμοιον γαρ, ὡς και γυμνοτερον εφασκεν, ὁ λογος

lichkeit ist von einem polemischen Interesse geleitet; der Satz: ὁ λογος σαρξ εγενετο ist dem Doketismus entgegengesetzt, welcher das Sichtbare des menschlichen Wesens, das in dem Worte σαρξ besonders hervortritt und zwar als ein wahrhaft Reales (vgl. 1 Joh. 4, 2 f. 2. Br. 7. 1 Tim. 3, 16. — Hebr. 2, 14.), bei dem Herrn nur für Schein, nicht für Wirklichkeit anerkennt, — oder in einer andern Form auftretend die Einigung des Logos mit einem Menschen von Anfang an und auf immer wegen der materiellen Substanz des menschlichen Wesens läugnet und nur eine vorübergehende, erst später erfolgende Verbindung des Logos mit dem Menschen Jesu annimmt (S. Einltg. §. 7.). Wenn nun aber auch in σαρξ der Begriff der Leiblichkeit besonders hervortritt, so darf es doch nicht von dieser mit Ausschluß des menschlichen Geistes, = σωμα aufgefaßt werden, so daß der Satz ὁ λογος σαρξ εγ. den Sinn gäbe: der Logos sei leiblich geworden, habe einen menschlichen Leib angenommen, in welcher er die Stelle des menschlichen Geistes vertreten, wie Apollinaris lehrte [1]). Bei dieser Auffassung verliert Christus die Menschlichkeit, weil die menschliche Natur aus zwei Faktoren, dem physischen Antheile und dem kreatürlichen Geiste, besteht; sie widerspricht aber ganz dem biblischen Bilde von Christus, welches eine stufenweise Bildung des geistigen Lebens darstellt [2]), die doch einen kreatürlichen Geist voraussetzt. Es ist auch γενεσθαι nicht von einem solchen Werden zu verstehen, das ein Aufhören des frühern substanziellen Seins in sich schließt, also wesenhafte Veränderung wäre [3]); so fiele die Göttlichkeit Christi hinweg, welche doch im Evang. überall gelehrt wird; es enthält auch der Satz: daß der Logos, d. i. Gott

---

ανθρωπος εγενετο· ξενον και παλιν ἡμιν, η ασυνηθες ουδεν οὑτω λεγων εισφερει, πολλακις της θειας γραφης, και απο μονης της σαρκος, ὁλον αποκαλουσης το ζωον κατα το εν τῳ προφητῃ κειμενον Ιωηλ· εκχεω απο του πνευματος μου επι πασαν σαρκα. ***Augustin.*** **in Dialog. 65. qu. ad Orosium qu. 4.: Carnem istam a parte totum hominem intelligimus, id est carnem et animam rationalem.**

1) S. ***Augustin.*** **de Haer. 55.**

2) Vgl. Kuhn Leben Jesu S. 419 ff.

3) ***Augustin.*** **de Trinit. c. XV. 11.: Sicut verbum nostrum vox fit, nec mutatur in vocem, ita Dei Verbum caro factum est, non mutatum in carnem.**

V. 1., zu einem Menschen geworden, so daß nun seine frühere Natur aufhörte, — einen Widerspruch mit dem Begriffe der Gottheit, welche in ihrem Wesen durchaus keinen Veränderungen unterliegen kann [1]). Die Inkarnation des Logos muß so aufgefaßt werden, daß in dem Gewordenen der Logos mit unveränderter göttlicher Natur und ein ganzes menschliches Wesen, der physische und geistige Faktor desselben, zugleich enthalten ist, denn in unserem Evang. und im N. T. überhaupt ist Christus, — der *λογος σαρξ γενομενος*, als Gott und Mensch dargestellt; sie ist also eine Vereinigung des göttlichen Logos mit einem menschlichen Wesen, der Akt, in welchem der Logos mit einer individuellen Menschennatur in wahrhafte Lebensgemeinschaft tritt, oder sie zur Lebenseinheit aufnimmt, so daß diese ihm nun wirklich angehört, er also wahrhaft Mensch wird, ohne seine göttliche Natur zu verlieren [2]).

Der Johann. Satz: *ὁ λογος σαρξ εγ.* spricht den metaphysischen Inhalt der Geschichte aus, welche Matth. 1, 18 ff. und Luk. 1, 26 ff. nach ihrer äußern Form darstellen, — er ist der spekulative Ausdruck für dieselbe. Er löst das Räthsel von der Offenbarung einer göttlichen und menschlichen Natur in Christus, wie diese sich historisch im Worte und in der That vollzog, und von diesem Satze aus, der aus der historischen Erscheinung und Wirksamkeit Christi in Wort und That abstrahirt ist, wird hinwiederum diese desto mehr klar und verständlich. Wenn eines Theiles Johannes die Darstellung des geschichtlichen Herganges der Erzeugung und Geburt des Gottessohnes darum überging, weil darüber schon ausführliche Berichte vorlagen, so hat andern Theiles dieses Uebergehen auch einen Grund in der spekulativen Anlage des Johannes, welche ihn zur Betrachtung der innern Seite der Vorgänge hintrieb und ihn bestimmte, sie von dieser Seite aufzufassen.

Der Mensch gewordene Logos nahm einen andauernden Aufenthalt unter den Menschen und offenbarte dem physischen und geistigen Auge seine göttliche Herrlichkeit, — *και εσκηνωσε εν ὑμιν κ. λ.* Das Wort *σκηνουν* ge-

---

1) ***Severus*** **in Cat.:** *Κρειττων ὡς θεος απασης τροπης.*

2) ***Augustin.*** **Dialog. LXV. qqu. Oros. qu. 4. Verbum caro factum est, non carne mutatum; ut non desisteret esse quod erat, sed coeperit esse quod non erat. *Aussumpsit enim carnem*, non se convertit in carnem.**

braucht Johann. mit Rücksicht auf alttestamentl. Stellen und den Sprachgebrauch der jüdischen Theologie seiner Zeit, wie das nachfolgende δοξα klar andeutet; das A. T. spricht nämlich von einem Wohnen Jehovas oder seiner Herrlichkeit auf Sinai, im Tempel und in Israel, — וישכן כבוד־יהוה על־הר סני 2 Mos. 24, 16., vgl. 25, 8. 40, 34. Ps. 26, 8. Ezech. 37, 27. 43, 7. Offenb. 21, 3., und die Juden verbanden den Targumisten zufolge mit dem Ausdrucke שכינה, Wohnung oder Inwohnung, die Vorstellung von einer Hypostase, in welcher Gott oder seine Herrlichkeit wohnt, in welcher er in die Welt eintritt und sich offenbart, die also auch sein Wohnen in der Welt vermittelt [1]). Es ist demnach in *σκηνουν* nicht an die bildliche Vorstellung vom Leibe als einer Gezeltwohnung des Geistes, *σκηνωμα* 2 Petr. 1, 13. *οικια του σκηνους* 2 Cor. 5, 1., zu denken; dies verbietet auch das *εν ἡμιν*, statt dessen *εν σαρκι* oder *σωματι* stehen müßte; noch weniger darf *σκηνουν εν ἡμιν* hier von einem mystischen Inwohnen Christi in den Gläubigen oder von einer mystischen Verbindung verstanden werden [2]). Das Wohnen des Logos unter den Menschen ist das historische Dasein des Mensch gewordenen Logos und die menschliche Natur mit dem Leibe ist im wohnenden Subjekte inbegriffen, und ist nicht der Ort der Wohnung.

Den frühern Manifestationen der Gottheit stellt sich nun im Geiste des Evangelisten die göttliche Herrlichkeit, die er in dem unter den Menschen wandelnden Gottessohne gesehen hatte, in ihrem ausnehmenden Bilde entgegen, und im begeisterten Hinblicke auf dasselbe spricht er mit Unterbrechung des Zusammenhanges seine Anschauung aus: *και εθεασ. την δοξαν αυτου λ. Δοξα*, כבוד ist im A. T. der Lichtglanz, welcher Jehova umgibt, 2 Mos. 24, 16. 17. 40, 34. 1 Kön. 8, 10. 11.

---

1) S. Einltg. §. 7. vgl. *Danz* Commentat. de Schechina in Meuschenii N. T. ex Talm. illustr. p. 701 sqq.

2) *Cyrill. Alex.* I. 9.: — *ινα μη τις εκ πολλης αμαθιας της μεν ιδιας αυτον υπολαβοι φυσεως εκδραμειν, μεταπεποιησθαι δε οντως εις σαρκα — — ὁ θεολογος επηνεγκεν ευθυς, ὁτι και εσκηνωσεν εν ἡμιν, ἱνα δυο νοησας τα σημαινομενα, τον τε σκηνουντα, και το εν ᾧ ἡ σκηνωσις, μη εις σαρκα παρατετραφθαι νομισῃς αυτον, σκηνωσαι δε μαλλον εν σαρκι, ὡς ιδιῳ προσχρησαμενον σωματι — — εσκηνωκεναι γε μην τον λογον εν ἡμιν χρησιμως διισχυριζεται, βαθυ και τουτο λιαν ἡμιν εκκαλυπτων μυστηριον· παντες γαρ ημεν εν Χριστῳ και το κοινον της ανθρωποτητος εις αυτον αναβιοι προσωπον λ.*

und in diesem Sinne haben wir das Wort auch im N. T. Apg. 7, 55. 22, 11.; sowie Gott selbst umgeben ist von einem Lichtscheine, so begleitet dieser die Offenbarungen Gottes durch Engel, Luk. 2, 9. Dieser Lichtglanz bildet äußerlich das göttliche Wesen und die göttlichen Eigenschaften ab, ist also Offenbarung des Göttlichen, und deßhalb bezeichnet δοξα auch überhaupt das Göttliche, inwiefern es sich nach außen kund gibt, erkennbar und anschaubar ist, oder einen Zustand, in welchem sich dasselbe manifestirt. Die δοξα des Mensch gewordenen Logos ist also seine göttliche Würde, Erhabenheit und Macht, die in Worten und Thaten sich kund gab, aus seiner menschlichen Erscheinung heraus sich offenbarte und ist sein verherrlichter Zustand nach der Vollendung seines Werkes, an welchem auch seine menschliche Natur Antheil nimmt, so wie diese schon bei der Verklärung auf dem Berge in Galiläa (Matth. 17, 1 ff. parall.) eine Zeit lang von seiner göttlichen Natur durchdrungen wurde, vgl. 2, 11. 11, 40. 12, 41. 7, 39. 12, 23. ꝛc. In dem Plur. εθεασαμεθα denkt sich der Evangelist in Gemeinschaft mit Allen, welche die erhabene Erscheinung schauten; das Verb. θεασθαι schließt aber sowohl den Begriff des leiblichen als auch des geistigen Schauens (ὁ ἑωρακαμεν τοις οφθαλμοις ἡμων, ὁ εθεασαμεθα 1 Joh. 1, 1.) in sich; in der ganzen Lehrthätigkeit wird die δοξα geistig geschaut und bei der Wunderthätigkeit ist das äußere Sehen nur Vermittlung der geistigen Anschauung, welche in den äußern Thaten die wirkende Kraft sieht.

Die geschaute Herrlichkeit wird näher bestimmt als eine Herrlichkeit, wie die ist eines Eingebornen, der vom Vater ausgeht — δοξ. ὡς μονογενους παρα πατρος. Es ist nicht recht, ὡς hier gar nicht als Vergleichpartikel gelten zu lassen und es unmittelbar im Sinne von revera zu nehmen [1]). Es findet eine Vergleichung Statt zwischen der reellen Erscheinung der δοξα und dem ideellen Bilde von der Herrlichkeit eines Eingebornen Gottes, eine Vergleichung aber, bei welcher Wirklichkeit und Idee ganz zusammenfällt, weil Johannes in dem Träger der anschaubaren δοξα den Eingebornen in historischer Wirklichkeit denkt, der ideell Gegenstand der Vergleichung ist.

---

1) *Chrysost.* **Hom. 12:** *το Ὡς ενταυθα ουχ ὁμοιωσεως, ουδε παραβολης εστιν, αλλα βεβαιωσεως και αναμφισβητητου διορισμου.*

So gibt nun ὡς freilich auch den Sinn von wahrhaft, wirklich, (— eine Herrlichkeit, die wahrhaft die eines Eingebornen ist, oder, die wahre, vollkommene Herrlichkeit des Eingebornen), aber er wird nur mittelbar gewonnen [1]). Das dem λογος ενσαρκωθεις zugedachte Prädikat μονογενης kommt in dieser Anwendung nur bei Johannes vor und er legt diesen Ausdruck auch niemals statt des gewöhnlichen υἱος του θεου dem Erlöser in den Mund, sondern gebraucht ihn wie das Wort λογος als sein Eigenthum, vgl. 1, 18. 3, 16. 18. 1 Joh. 4, 9. Es gibt dieser Ausdruck dem gewöhnlichen Prädikate Christi υἱος του θεου, dem er in den angeff. St. beigesetzt ist, die nähere Bestimmung, daß es nicht bloß im theokratischen Sinne, sondern im metaphysischen zu verstehen sei; denn der μονογενης ist dem Wortsinne nach (als der μονος γενομενος) einzig in seinem Ursprunge und verschieden auch in seiner Natur von allen Individuen oder moralischen Personen, welche sonst in der Bibel υἱοι του θεου genannt werden (vgl. 2 Mos. 4, 22. Hos. 11, 1. 2.), weil seine Natur Eins ist mit dem Wesen seines Erzeugers, Joh. 1, 1. 2. 10, 30. 12, 45 ꝛc. [2]). Μονογενης, sowie υἱος του θεου im Munde Christi, des Täufers und des Evangelisten, bezeichnet das göttliche Wesen in Christus, und wird seiner ganzen historischen Persönlichkeit beigelegt, in wiefern das göttliche Wesen mit dem Menschen Jesus persönlich geeinigt ist. Es ist unrichtig, daß der λογος nur μονογενης heiße als λογος ενσαρκωθεις [3]), so daß das in μονογενης liegende Verbum γενεσθαι mit σαρξ εγενετο zu combiniren wäre; nein der λογος ist als solcher μονογενης, es kommt ihm also auch ohne seine Vereinigung mit einer Menschennatur und vor derselben dieses Prädikat zu, und der ganze Christus heißt nur darum auch μονογενης, weil der Eingeborne in ihm lebt. Jenes erhellt aus 1, 18., wo der Sohn, während seine zeitlose Verbindung mit dem Vater ausgesprochen wird, den Namen μονογενης führt, und ebenso aus der Stelle 1 Br. 4, 9., wornach Gott seinen Eingebornen in die Welt schickt, der also als Eingeborner aus dem Reiche der Himmel kommt, nicht erst durch das Kommen Eingeborner wird. Das in μονο-

---

1) Winer Gramm. S. 559.

2) Vgl. Frommann Lehrbegr. S. 415. f.

3) Seyffarth Beitrg. zur Spezialcharakteristik der Johann. Schrr. Leipz. 1823. S. 38. 73. Wilke Clavis. N. T. T. II. pag. 62 sq.

γενης liegende Verbum γενεσθαι hat also in unsern Stellen nicht den Begriff des zeitlichen Werdens, so wenig als in dem von Gott gebrauchten αυτογενης; es ist in jener Verbindung auf die ewige Zeugung des Vaters oder auf die ewige Emanation des Sohnes aus dem Vater zu beziehen. Die LXX. geben das hebr. יחיד von eingebornen Menschenkindern zuweilen mit αγαπητος, vgl. 1 Mos. 22, 12. 16. Richt. 11, 34. Jerem. 6, 26. Am. 8, 10. Zach. 12, 10. ꝛc.; aber so wie hier αγαπητος nur ein abgeleiteter Begriff ist, so kann auch in dem von Christus gebrauchten μονογενης das Geliebtsein nur als abgeleiteter Begriff mitgedacht werden und ist nicht als Hauptbegriff aufzunehmen [1]). Παρα πατρος ist mit μονογενους zu verbinden und zwar mit Ergänzung von οντος; dies παρα πατρος ειναι ist aber nicht von dem Ursprunge oder der Zeugung zu verstehen [2]) (diese, das γενεσθαι εκ θεου, ist in dem Begriffe μονογενης für sich schon gedacht), sondern muß mit Rücksicht auf V. 1. ην προς τον θεον erklärt werden von dem Ausgehen oder Herkommen aus der unmittelbaren Nähe des Vaters in die Welt; vgl. 6, 46. 7, 29. 9, 16. 16, 27. 28. 17, 8. Die Verbindung des Zusatzes παρα πατρος mit δοξαν unter Ergänzung von δοθεισαν [3]) wäre zwar grammatisch und dem Gedanken nach (vgl. 17, 24.) möglich, aber die Vergleichung der angeff. St. führt nothwendig auf die andere Erklärung.

Nach dieser Einschaltung wird der angefangene Satz vervollständigt: der λογος ενσαρκοθεις wohnte unter den Menschen voll Gnade und Wahrheit πληρης χαριτος και αληθειας. Es wird sich aus der Erklärung dieser Worte ergeben, daß der eingeschobene Satz und der hier ausgesprochene Gedanke in einander fallen, indem die χαρις und αληθεια, die Christo in Fülle inwohnte, zu seiner δοξα gehört. Die verbundenen Ausdrücke χαρις und αληθεια erinnern an das alttestamentl. חסד ואמת, womit die Liebe Gottes bezeichnet wird, aus welcher die Segnungen Israels ge-

---

1) Vgl. Frommann Lehrbegr. S. 416.

2) *Origen.* in Cat.: *Το δε Ως μονογενους παρα πατρος, νοειν υποβαλλει, εκ της ουσιας του πατρος ειναι τον υιον.* **Cyrill. Alex.** c. 9.: *την δοξαν —, οποιαν αν τις ομολογηση πρεπειν τω εκ του θεου πατρος υιω μονογενει.*

3) ***Theophyl.***: *δοξαν, οιαν επρεπει ειναι μονογενει υιω, εκ του πατρος φυσικως αυτω παρουσαν.*

flossen sind, und die Treue Gottes, in welcher er in seiner Liebe fortwährend verharrt und das Vertrauen auf die Erfüllung aller Verheißungen fest gegründet ist, vgl. 1 Mos. 24, 27. Ps. 25, 10. 36, 5. 40, 12. Hos. 2, 19. ꝛc.; besonders gleicht das πληρης χαρ. και αλ. dem רב־חסד ואמת, nach den LXX. πολυελεος και αληθινος, 2 Mos. 34, 6. Da aber V. 17. die alttestamentl. Oekonomie der neutestamentl. entgegensetzt und in dieser Entgegensetzung beide von einander unterschieden werden, so läßt sich, wenn dem Evangelisten auch jene alttestamentl. Formel vorschwebte, doch schon aus jenem Umstande abnehmen, daß er sich dem Sinne nach nicht ganz an jene Formel anschließen möge; es ist auch αληθεια an andern Stellen klar genug in einem verschiedenen Sinne gebraucht. Αληθεια ist bei Johannes das Reale κατ' εξοχην, dieses sowohl in seiner Objektivität als im Begriffe gedacht, — ist also Gott selbst in seinem Wesen und in seinen Eigenschaften, sein Wille, seine Rathschlüsse, wie sie von Ewigkeit in ihm waren und in der Zeit geoffenbart wurden, ist also auch Christus selbst als Gottessohn und als Gottmensch, als die historisch-reale Erscheinung eines ewigen Rathschlusses, und ist die Lehre, welche dieses Objektive ausspricht; vgl. 3, 21. 8, 32. 40. 44. 45. 14, 6. 1 Joh. 1, 6. 2, 4. 21. 4, 6. ꝛc. Fassen wir nach diesem Wahrheitsbegriffe πληρης αληθειας auf, so ergibt sich der Gedanke: Christus war voll Wahrheit, inwiefern er selbst nach seinem ganzen Dasein als Gott und als Mensch, als Erlöser des Geschlechtes, Wahrheit ist und ebenso auch alle Wahrheit, Gott, seine Ideen und Entschlüsse ꝛc. in seinem Bewußtsein waren, aus welchem heraus er sie als Lehre aussprach. Die Wahrheit nach dem gegebenen Begriffe ist aber selbst in Bezug auf das Geschlecht, und zwar das sündige Geschlecht — χαρις, erbarmende Liebe, Gnade; denn das Wesen Gottes selbst ist Liebe (1 Br. 4, 8. 16.), die in ihrer Richtung auf die Sünder Erbarmung ist, und seine Rathschlüsse und Veranstaltungen zum Heile der Menschen sind Gnade, weil aus dieser entsprossen und Ausdruck derselben, und so ist es also auch Christus selbst, der historisch erschienene Erlöser (Joh. 3, 16. 17. 1 Joh. 1, 4. 9.), die Offenbarung der Wahrheit aus seinem Munde, die Gabe des hl. Geistes und alle Folgen der gläubigen Aufnahme, — kurz die ganze objektive Wahrheit in ihrer wirksamen Beziehung auf das Menschengeschlecht gedacht; Christus war voll Gnade — heißt also dem

andern Satze entsprechend: er war selbst nach seiner ganzen Persönlichkeit Gnade (Tit. 2, 11.), so wie auch alle göttliche Gnade in seinem Bewußtsein lag (Joh. 1, 18.), aus welchem heraus er sie verkündete [1]). Die χαρις des Johannes und die alttestamentl. חסד sind nun ihrer Natur nach nicht verschieden, denn auch die חסד ist nicht allein Liebe, sondern auch erbarmende Liebe, Gnade Gottes, ist gleichfalls das Wesen Gottes in seiner Beziehung auf die sündhafte Menschheit gedacht, und indem sie der Grund und die Quelle ist der alttestamentlichen Oekonomie, welche zum Heile des Geschlechtes angeordnet wurde, so umfaßt sie also auch göttliche Rathschlüsse und ihre historische Erfüllung, und tritt auch hier wieder der χαρις des Johannes zur Seite. Die beiderseitigen Begriffe sind nur nach ihrem Umfange und ihrer Tiefe verschieden, indem das Wesen Gottes, seine Gedanken und Entschlüsse in Ansehung des Heiles der Menschen in Christus tiefer und umfassender geoffenbart wurden und in dieser Offenbarungsweise im Bewußtsein des Apostels liegen, welches zugleich auch eine fortgeschrittene thatsächliche Entwicklung der Heilsrathschlüsse in sich begreift. Dagegen berührt die אמת die αληθεια des Johannes nur in einem Punkte; es ist nämlich die אמת, als die göttliche Eigenschaft der Treue, ein einzelnes Moment des Begriffes der Wahrheit, wie er dargestellt wurde. Nach dem gegenseitigen Verhältnisse, in welches die χαρις und αληθεια gesetzt wurde, ist es leicht erklärlich, daß Johannes V. 16. den einen Begriff fallen läßt, da der Inhalt desselben im andern enthalten ist, und gerade dort erscheint es ganz passend, daß von αληθεια und χαρις das letztere beibehalten ist, weil das Objektive daselbst in subjektiver Beziehung gedacht ist, indem von einem Aufnehmen desselben, λαμβανειν, die Rede ist. Indem aber diese Erscheinung, daß Johannes V. 16. mit dem πληρωμα Christi nur die χαρις verbindet, aus der obigen Bestimmung beider Begriffe sich natürlich erklärt, so erhellet daraus hinwie-

---

1) *Origen.* in Caten.: *ουτος δε μονογενης παρα πατρος παντως πληρης χαριτος και αληθειας ειρηται, ουκ αλλος ων τουτων, ὧν λεγεται ειναι πληρης· αυτος γαρ ὁ μονογενης περι ἑαυτου λεγει· εγω ειμι ἡ αληθεια· αδυνατον δε, την αληθειαν λεγειν πληρουσθαι ὑπ' αλλης αληθειας· εσται γαρ δεκτικον αληθειας το πληρουμενον ὑπ' αυτης, αλλ' ου δεκτικη αληθειας ἡ αληθεια, κατ' ενεργειαν ουσα τουτο, ὁ λεγεται ειναι. Τα δε αυτα και περι της χαριτος ἐρηθειη αν λ.*

derum die Richtigkeit jener Bestimmung. Es ist also in den verbundenen Ausdrücken χαρις και αληθεια nicht an eine Hendiadys zu denken, wornach dieselben im Sinne von χαρις αληθινη aufzufassen wären [1]).

V. 15. Der Evangelist geht nun, wie oben V. 6., von der fortschreitenden Darstellung ab und führt wieder den Täufer ein; jetzt läßt er ihn aber selbst sprechen, während oben der Evangelist über ihn sprach. Diese Einführung des Täufers ist wieder aus der Rücksichtnahme des Evangelisten auf die Johannesjünger zu erklären; er will ihnen mit den eigenen Worten des Täufers zeigen, daß dieser eine Würde, wie sie V. 14. beschrieben wurde, nicht sich selbst, sondern einem Andern, nämlich Jesu, zugeschrieben habe, daß er selbst dessen Hoheit bezeugt habe. — Μαρτυρει ist ein historisches Präsens mit Perfektbedeutung, mit welchem, wie öfters, in κεκραγε ein Präteritum verbunden ist [2]); κραζειν bezeichnet das Laute, Nachdrückliche des Zeugnisses. Der Evangelist scheint mit dem hier eingefügten Zeugnisse, das V. 29 ff. berichtete, zu meinen, weil sich der Täufer dort, wie hier, auf ein früheres Zeugniß beruft, das er von Christus abgelegt hat; das frühere Zeugniß mag das V. 27. mitgetheilte oder auch ein bei einer andern Gelegenheit ausgesprochenes sein. Der Evangelist verwandelt das εστι im Zeugnisse des Täufers in ην, indem ihm von seinem Standpunkte aus der Erlöser als eine vergangene Erscheinung (εθεασαμεθα την δοξαν αυτου) im Sinne liegt. Im Folgenden bezieht sich οπισω unzweifelhaft auf die Zeit, — ὁ οπισω ερχομενος ist der hintendrein, d. i. nachher Kommende oder öffentlich Auftretende; ebenso ist auch πρωτος, statt προτερος (vgl. Joh. 5, 4. 15, 18.), hier sicherlich von der Zeit, und nicht von der höhern Würde zu verstehen. Dagegen ist der hier beabsichtigte Sinn von εμπροσθεν schwankend; die meisten alten und neuern Ausleger beziehen es auf die Würde [3]),

---

1) *Cyrill. Alex.* I. 9.: την δε γε του μονογενους δοξαν τε και χαριν ου ταις των αλλων αμιλλωμενην τεθεασθαι φασιν οἱ θεολογοι και μαρτυρες, αλλα — — — ὡς εν τελειῳ τελειαν και αληθη· τουτ' εστιν, ουκ επεισακτον, ουδ' εξωθεν ὡς εν προσθηκης μερει προσπεπορισμενην, αλλ' ουσιωδως ενυπερχουσαν, και πατρῳου καρπον ιδιωματος φυσικως επι τον εξ αυτου διηκοντος (διηκουσαν) υἱον.

2) S. Winer Gramm. S. 244.

3) *Cyrill. Alex.* I. 9.: αινιγματωδως ὁ μακαριος εφασκε βαπτιστης, ὁ

nur wenige auf ein zeitliches Voransein [1]), wie die Partikel 3, 28. angewendet ist. Der biblische Sprachgebrauch ist der erstern Auffassung nicht günstig, denn im V. 7. und bei den LXX. (für das hebr. לִפְנֵי) ist *εμπροσθεν* gemeiniglich ein Vor in örtlicher oder zeitlicher Hinsicht; nur in einer einzigen Stelle 1 Mos. 48, 20. verbindet sich der Begriff der Auszeichnung mit dem des Voranseins in der Reihenfolge, wobei der Lokalbegriff zum Grunde liegt: *και εθηκεν (Ισραηλ) τον Εφραιμ εμπροσθεν του Μανασση.* Hiernach empfiehlt sich also die temporelle Bedeutung der Partikel für unsere Stelle, und zwar um so mehr, da sie Joh. 3, 28. von dem Täufer in einem ähnlichen Satze so gebraucht wird. Der Sinn der ganzen Phrase wäre nun: der erst nach mir Auftretende, ist schon vor mir geworden, denn er war (als präexistenter Logos) schon vor mir (muß also auch eine frühere Entstehung haben); bei *γεγονε* wäre sodann nicht an ein zeitliches Werden zu denken, sondern das *γενεσθαι* wäre wie in der Composition *μονογενης* von der Urzeugung zu verstehen. Es ließe sich aber auch annehmen, daß der Täufer in dem Satze: *εμπροσθεν μου γεγονε* an die frühere Wirksamkeit des Logos in Israel denke und ihn in dieser Hinsicht seiner eigenen Sendung entgegensetze: er ist vor mir — da, in Israel gewesen, nämlich thätig, wirksam, denn er existirte vor mir (d. i. was geschehen konnte, da er eine Existenz vor mir hat, eine Existenz nämlich von Ewigkeit). Das Zeugniß des Täufers wäre nun insofern ein Zeugniß für die Würde und Erhabenheit Jesu, als mit der Präexistenz des in ihm Mensch gewordenen Logos dessen Göttlichkeit zugleich mitzudenken ist. Doch ist diese zeitliche Auffassung nicht sicher; es ist nämlich zu beachten, daß Matthäus 3, 11. in einem Zeugnisse des Täufers mit dem Satze: *ὁ ὀπισω μου ερχομενος* — den Prädikatsatz *ισχυροτερος μου εστι* verbindet,

---

οπισω μου ερχ. λ. —, αντι του, ὁ ποτε κατοπιν της εμης ὑπαρχων τιμης, επιδοξοτερος ωφθη και ασυγκριτοις ὑποροχαις το εμοι πρεπον ὑπερεκτρεχει μετρον. **Euthym.** *ὑπερεβη με τη δοξη και μεγαλειοτητι.* Vgl. ***August.*** **Tr. III. 7.** ***Ambros.*** **De fid. III. 5. ꝛc.**

1) So ***Origen.*** **in Cat.:** *ὁμως ὁ λεγει, τοιουτον εστι· Προ εμου και προτερος μου τυγχανων Ιησους, οπισω μου, και μετ' εμε ηλθεν, ουκ επι το οπισω μου ειναι, αλλα προ εμου γενεσθαι.* **Fälschlich bezieht er aber mit *Theophyl.* das** *οπισω ερχεσθαι* **auf den** *χρονος του αποτεξεως*, **anstatt auf das öffentliche Auftreten.**

und daß der bei Joh. 1, 27. auf *εμπροσθεν μου γεγονεν* folgende Satz: *οὐ εγω ουκ ειμι αξιος λ.* einer Erklärung des vorausgehenden gleichsieht. Es wird auch die oben besprochene sprachliche Schwierigkeit geringer, wenn man nach der Analogie anderer Sprachen erwägt, wie nahe der Gebrauch der Partikel *εμπροσθ.* von einem Vor der Würde, des Ranges, der Macht ꝛc. liegt. Der Sinn des Ausspruches nach dieser Auffassung der Partikel ist: der hinter mir her kommt, ist mir doch an Würde zuvorgekommen, ist mir an Würde voran, denn er ist (erklärend), oder da er (die Aussage begründend) ꝛc. Bei Vergleichung beider Auffassungen muß man gestehen, daß die letztere, obschon ihr der biblische Sprachgebrauch nicht günstig ist, die größere Wahrscheinlichkeit für sich hat; die Rede hat nach dieser Auffassung etwas Räthselhaftes, weil gemeinhin der hintendrein Kommende auch der Geringere ist, während hier das Umgekehrte behauptet wird.

V. 16. Der Mensch gewordene Logos trug nach der Schilderung von V. 14. eine Fülle von Gnade in sich, (ja er war selbst eine Fülle von Gnade), und aus dieser floß Allen im reichsten Maaße Gnade zu, welche ihn gläubig aufnahmen, — *και εκ του πληρωμ. λ. Πληρωμα* ist das Erfüllende, das was voll macht und als Erfüllendes selbst eine große und reiche Vielheit ist, vgl. Col. 1, 19.; in der prima plur. mit *παντες* denkt sich der Evangelist mit allen Christgläubigen zusammen, welche bereits aus dem reichen Schatze die himmlischen Güter empfingen; *και* vor *χαριν* ist explicativ, vgl. 1 Cor. 3, 5. In dem erklärenden oder ausführenden Zusatze: *και χαριν αντι χαριτος* liegt in *αντι* nicht der Begriff der Vergeltung, wobei die erstere *χαρις* von dem Lohne der andern zu verstehen und also in einem verschiedenen Sinne aufzufassen wäre, wie die Erklärung vorliegt: „Das ewige Leben für den Glauben, zur Belohnung desselben“ [1]). Bei dieser Erklärung ist übersehen, daß der Glaube, der allerdings einerseits ein Werk der Gnade ist, doch nicht nach dieser Seite als Gegenstand der Belohnung gedacht werden kann, weil ja der Gedanke herauskäme, daß Gott, abgesehen von der Thätigkeit der Menschen, sein eigenes Werk belohne; das ewige

---

1) *August.* Tr. III. 9. Si enim fides gratia est, et vita æterna est quasi merces fidei; — vita æterna gratia est pro gratia.

Leben ist dem Menschen gegeben für seinen Glauben, d. i. zur Belohnung desselben, inwiefern er von dem Menschen selbst gesetzt ist, er mit Freiheit in die Erlösung eingegangen ist (Joh. 5, 40.: *ου θελετε ελθειν προς με, ινα ζωην εχητε*). Wenn aber der Glaube von dieser Seite aufgefaßt wird, so wäre der Ausdruck *χαρις* für denselben wenig bezeichnend, weil *χαρις* immer den Begriff eines freiern Geschenkes Gottes in sich schließt. Die Partikel *αντι* bezeichnet vielmehr eine Aufeinanderfolge, bei welcher Eines an die Stelle des Andern tritt oder es aufnimmt und als ein Neues da ist. Die aufeinander folgende *χαρις* ist aber hier nicht die Mittheilung des Gesetzes oder dieses selbst und die christliche Oekonomie, als ob Johannes sagen wollte, daß diese für uns an die Stelle von jenem getreten sei [1]). Sieht man nämlich V. 16. mit Rücksicht auf V. 14. genauer an, so leuchtet ein, daß der Evangelist hier nur von Gnade spricht, welche von dem *λογος ενσαρκωθεις* kommt, was die Beziehung der einen *χαρις* auf die alttestamentliche Gnade verbietet. Die Vertheidiger jener Auffassung haben auch im folgenden V. 17. keineswegs eine Stütze, er ist vielmehr direkt derselben entgegen; denn es ist da der *νομος* nicht unter dem Gesichtspunkte der *χαρις* gedacht, obschon er allerdings Gnade ist, sondern er wird klar genug der *χαρις* als ein Anderes entgegengesetzt, so daß also die V. 16. zuletzt genannte *χαρις* im ersten Gliede von V. 17. nicht eine Erklärung finden kann. Die aufeinander folgende *χαρις* ist nur christliche *χαρις* und der Sinn des Satzes ist: wir haben empfangen eine Gnade nach der andern, Gnaden in fortlaufender ununterbrochener Abfolge, oder ein überschwengliches Maaß von Gnade [2]) (— für diesen Gebrauch von *αντι Theognis.* Sententt. v. 344.: *δοιης δ'αντ' αντιων αντιας*, calamitates calamitatibus succedentes, vgl. *Philo* De posteritate Caini. Ed. Pf. S. 328 f. *Xenoph.* Mem. 1, 2. 64.) [3]); wir haben empfangen die Wahrheit zur Erkenntniß, zum Glauben und Leben (Joh. 17, 17. 18.), mit dem Glauben Vergebung der Sünden, Befreiung von dem Strafgerichte (1 Cor.

---

1) ***Euthym.***: *την καινην διαθηκην αντι της παλαιας· ὅτι δε περι τουτων λεγει δηλον απο των αφεξης*, vgl, ***Chrysostom.*** **Homil. 14.** ***Cyrill. Alex.*** **c. 9.** ***Severus*** **in Cat.** ***Theophyl.*** **ad. 4. c.**

2) So die meisten neuern Ausleger.

3) S. Winer Gramm. S. 348.

1, 30. vgl. Joh. 8, 21. 1 Joh. 2, 2.) und den hl. Geist (Joh. 7, 38.), wodurch wir zu ganz neuen Wesen umgeschaffen wurden (2 Cor. 5, 17.), diesen aber nicht allein als Prinzip des neuen Lebens, sondern auch noch mit besondern, wunderbaren Wirkungen (1 Cor. 12, 1 ff.), und mit der Sündenvergebung und dem neuen Leben sind wir zur Kindschaft aufgenommen in höherer Weise, als je das Geschlecht dazu gelangen konnte (1 Joh. 3, 2. vgl. Röm. 8, 15 ff.) und haben die Hoffnung des ewigen seligen Lebens (Joh. 5, 29. Röm. 8, 23 f.); Alles dies kommt in unmittelbarer Reihenfolge, ist aber auch zusammen angesehen ein überschwengliches Maaß von Gnade.

V. 17. 18. Zum Schlusse stellt der Evangelist die alt- und neutestamentliche Oekonomie unterscheidend einander entgegen, um den hohen Vorzug der letztern herauszuheben. Der Inhalt der neutestamentl. Oekonomie ist χαρις und αληθεια, die in Christus erschienen und von Christus mitgetheilt worden ist; der Hauptinhalt der alttestamentlichen Oekonomie aber ist das Gesetz, νομος, das dem Volke Israel durch Mose gegeben wurde. Der Gegensatz ist aber kein absoluter, sondern nur ein relativer, mag man in dem Entgegengesetzten auf den Inhalt (vgl. z. V. 16.), oder auf die Mittheilung und Offenbarung sehen. Es ist nämlich der eigentliche Gesetzgeber im A. B. dasselbe Wesen, das in Jesu Mensch geworden und als Gnade und Wahrheit in die Welt getreten ist; es ist der Logos (s. z. V. 12. 13.) und Moses war bei der Gesetzgebung nur Organ des Logos. Der Unterschied in Rücksicht auf Mittheilung besteht also in der alt- und neutestamentl. Oekonomie nur darin, daß der Logos dort mittelbar, hier aber unmittelbar Offenbarer ist. Sehen wir auf die geoffenbarte und mitgetheilte Sache, so ist auch das alttestamentl. Gesetz χαρις, Gnade; denn es hat seinen Grund in der freien Liebe Gottes gegen ein sündiges Volk, ist also Ausfluß der Erbarmung Gottes und gegeben zum Zwecke des Heiles Israels. Doch aber kommt das Heil nicht aus dem Gesetze, es führt nur mittelbar zum Heile, und wenn man das Gesetz außer dem Zusammenhange mit der ganzen Heilsökonomie für sich und nach seinen nächsten Folgen betrachtet, so tritt der Charakter eines huldvollen Geschenkes zurück, so daß es mit der neutestamentl. χαρις in einen Gegensatz gestellt werden kann, der aber nur ein relativer ist, weil es im Zusammenhange mit der ganzen Heils-

ökonomie wahrhaft als ein huldvolles Geschenk erkannt wird. Der Charakter eines huldvollen Geschenkes tritt bei dem Gesetze zurück, wenn man nur darauf sieht, wie es strenge Forderungen stellt und das Heil nur unter der Bedingung der Erfüllung aller Gebote verheißt (3 Mos. 18, 5. vgl. Gal. 3, 12.), über die aber, welche nicht alle Gebote erfüllen, den Fluch ausspricht (5 Mos. 27. 26. vgl.), während es dem Menschen keine höhere Kraft verleiht, die ihn in der Gesetzesausübung unterstützte. So wird es dem natürlichen Menschen zu einer harten Last, und zwar dies um so mehr, als an seinen Forderungen der sündhafte Trieb im Menschen gesteigert wird und also ein stärkerer Widerstand der Menschennatur gegen das Gesetz von dem Gesetze selbst veranlaßt wird (vgl. Röm. 7, 8 ff.). Es wird sofort bei den vielen Uebertretungen in Folge des natürlichen und gesteigerten Sündetriebes dem Menschen zu einer Schuldtafel, auf die er mit Schrecken blickt, es wird sein Gericht und seine Verdammung, indem er den über den Uebertreter ausgesprochenen Fluch faktisch gegen seine Person gerichtet sieht. Aber das Bewußtsein der Schuld und des sittlichen Unvermögens mußte klar und bestimmt entwickelt werden, damit die Sehnsucht nach der Erlösung erwachte und immer stärker wurde, wodurch die Aufnahme des dem Volke Israel verkündeten Messias vorbereitet wurde, und wenn nun das Gesetz in diesem Zusammenhange betrachtet wird, so wird es auch darin als Gnade erkannt, worin es kein Liebesgeschenk zu sein scheint, indem es die Menschen, während es aus sich und durch sich das Heil nicht verleiht, doch zur Erlangung desselben hinführt. Das Gesetz ist ferner auch αληθεια, Wahrheit, denn es ist Ausdruck des göttlichen Willens, die Manifestation der Heiligkeit und Herrlichkeit Gottes, seiner Idee von dem ethischen Verhältnisse der Menschen zu ihm; aber das göttliche Wesen, die göttlichen Gedanken und Entschlüsse sind noch in einem beschränkten Umfange in demselben manifestirt und in seinen ceremoniellen Anordnungen sind die Rathschlüsse Gottes theilweise nur erst angedeutet, gleichsam nur im Bilde niedergelegt, (σκια των μελλοντων Hebr. 10, 1.); es ist also nicht die ganze Wahrheit und nicht die Wahrheit in ihrer vollkommenen Manifestation und historischen Verwirklichung, und in dieser Hinsicht kann es wieder mit der neutestamentlichen αληθεια in einen Gegensatz gestellt werden. — Die höhere Offenbarung der Wahr-

heit durch Christus geschah durch seine ganze historische Erscheinung und durch seine Lehre insbesondere, in welcher er sein Bewußtsein von der objektiven Wahrheit aussprach. Dies Bewußtsein und also die Fähigkeit der Verkündigung beruht auf dem Verhältnisse des Gottessohnes zum Vater, nach welchem er den Vater, Gott, in seinem Wesen schaute, was keinem Menschen, also auch dem Mose nicht zu Theil ward — *θεον ουδεις εωρακε ποπ.· ὁ μονογενης υἱος [αυτον μονος εωρακε και μονος] εκεινος εξηγ.* Im ersten Satze von V. 18. liegt eine Anspielung auf 2 Mos. 33, 20.: *ου γαρ μη ιδῃ ανθρωπος προσωπον μου και ζησεται*, wo von einem leiblichen Schauen die Rede ist, das aber das geistige Schauen mitbegreift; dieses geistige Schauen wird dem Sohne einzig zugedacht, als dem, der da ist *εις κολπον του πατρος*. Diese von den Gastmählern (1 Joh. 13, 23.) hergenommene Redensart bezeichnet überhaupt die unmittelbare Nähe, das Zusammensein von Personen, vgl. Luk. 8, 22. 23., hier mit dem Nebenbegriffe des Geliebtseins und der Vertraulichkeit; *εις* ist gebraucht nach der sinnlichen Vorstellung der Lagerung gegen den Busen hin (zu vgl. in aurem, in oculum dormire, Terent. Heaut. 2, 2. 101. Plin. epp. 4, 29. Plaut. Pseud. 1, 1. 121.) [1]); das Part. *ων* ist zeitloses Präsens und drückt hier das Sein schlechthin, das Sein ohne Grenzen aus, vgl. 3, 13. 8, 58. [2]). Die ewige Nähe des Sohnes bei dem Vater wurde gleich Anfangs V. 1. ausgesprochen; aber während dort die persönliche Unterschiedenheit als beabsichtigter Hauptgedanke hervortritt, denkt der Evangelist hier nur an die Verbindung und Gemeinschaft. Diese Nähe ist nach dem Satze: *θεος ην ὁ λογος* ein Ineinandersein, indem die verschiedenen Hypostasen Eins sind dem Wesen nach, die Substanz des Vaters auch die des Sohnes ist, und umgekehrt [3]); nach diesem Verhält-

---

1) S. Winer Gramm. S. 392.

2) *Chrysost.* **Hom. 15.** *Το Ων του αει ειναι σημαντικον, και του εναρχως ειναι και κυριως.*

3) *Chrysost.* **ibid.**: *τιθησιν —, ὁ Ων ην κολπῳ του πατρος, ἱνα νοηται και υἱος ἐξ αυτου, και εν αυτῳ φυσικως· αντι της ουσιας, τον κολπον ειπων, ὡς εκ παραδειγματος σωματικου.* ***Cyrill. Alex.*** **I. 9.**, der aber fälschlich *κολπος* = *γαστηρ* **nimmt:** *ὁτε το εν κολπῳ φησι, μονονουχι βουλεται δηλουν εν τῃ του πατρος νηδυϊ γεννωσῃ μεν τον υἱον εκφαντικως, ὡς εν εκλαμψει θεοπρεπει, και αῤῥητῳ τινι προοδῳ τῃ προς ιδιαν ὑποστασιν, εχουσῃ δε παλιν αυτον, επει μη κατ' αποκοπην, ητοι μερισμον τον κατα σωμα το*

nisse muß der Sohn den Vater schauen nach seiner Natur und allen Lebensmomenten, sein Selbstbewußtsein umfaßt den ganzen Inhalt des Selbstbewußtseins des Vaters, nur ist das Bewußtsein der hypostatischen Verschiedenheit in beiden ein verschiedenes Moment. Auf diesem Schauen beruht seine Verkündigung der Wahrheit, εξηγησις. Εξηγεισθαι, wobei hier als Objektsaccus. θεον oder αληθειαν zu ergänzen ist, ist wie καθηγεισθαι bei den Profanschribenten ein technischer Ausdruck für die Ausdeutung göttlicher Dinge [1]); doch trifft Johannes gewiß nur zufällig, nicht mit Absicht, mit diesem Sprachgebrauche zusammen. Die gewöhnlichen Ausdrücke für die Mittheilung und Kundmachung der göttlichen Wahrheit sind im N. T. αποκαλυπτειν, φανερουν und γνωριζειν; Johannes gebraucht noch μαρτυρειν, Ev. 3, 11. 32.

Im ganzen Prologe stellt sich eine fortschreitende Entwicklung des abgehandelten Gegenstandes dar und er gleicht in dieser Hinsicht vollkommen den Reden des Evangeliums, welche also auch in Bezug auf die Form des Denkens und der Darstellung den Geist des Evangelisten leiten [2]).

θειον εκ πατρος προεκυψε γεινημα, — als abgeleiteter Sinn: δια του κολπου την αγαπησιν νοεισθαι λ.

1) S. Creuzer Symbolik und Mythologie ꝛc. 1. Thl. S. 13. 2. Aufl.

2) S. die kurze Geschichte der Auslegung des Prologs bei Lücke Comment. I. S. 630 ff.

Erster Theil.

Messianische Vorgeschichte. Oeffentliche Wirksamkeit Jesu Christi und die Erfolge seines Wirkens bei den Juden.

Kap. I. 19. — XII.

Die Zeugnisse des Täufers von Christus als messianische Vorgeschichte.

Kap. I. 19. — 36.

Der Evangelist nimmt die Geschichte Jesu da auf, wo die Manifestation seiner Messianität öffentlich an Israel beginnt; der Täufer Johannes, der durch göttliche Veranstaltung zur Gewißheit von der messianischen Würde Jesu gekommen war, wird an den Eingang der Geschichtserzählung gestellt mit der feierlichen Verkündigung, daß jetzt die Hoffnung Israels erfüllt sei, daß der erwartete Heiland bereits in die Welt eingetreten, und hindeutend auf die Persönlichkeit, in welcher die göttlichen Verheißungen sich verwirklichen. Die von dem Evangelisten V. 19.—36. mitgetheilten Zeugnisse wurden von dem Täufer an drei aufeinander folgenden Tagen abgegeben, s. V. 29. u. 35., und sind sämmtlich in die Zeit nach der Taufe des Herrn zu setzen, weil sie alle die Kenntniß aussprechen, welche dem Täufer erst bei der Taufe Jesu geworden ist, s. V. 32 f.; da ferner Jesus unmittelbar nach der Taufe (εὐθὺς Mark. 1, 12.) in die Wüste ging, wo am Schlusse seines vierzigtägigen Aufenthaltes die Versuchung Statt fand, Matth. 4, 2 ff. Mark. 1, 13., so müssen diese Zeugnisse, die auf mehrere Tage vertheilt sind, auch hinter seinen Hingang in die Wüste gesetzt werden, oder genauer, die erste Hinweisung

des Täufers auf Jesum V. 29 ff. geschah am Tage seiner Rückkehr aus der Einsamkeit und am vorhergehenden Tage wurde die Gesandtschaft V. 19. von dem Synedrium zu Jerusalem an den Täufer abgeordnet [1]). Da nicht gar lange nach diesen Vorgängen ein Pascha erwähnt wird, s. 2, 13., so sehen wir daraus weiter, in welcher Jahreszeit wir uns beim Anfange der Johann. Geschichtserzählung befinden; das Jahr aber ist das fünfzehnte der Regierung des Tiberius, denn in diesem (Luk. 3, 1.) und zwar mit dem Beginne desselben (nach unserer Zeitrechnung) trat der Täufer öffentlich auf und in das Jahr seines Auftrittes fällt auch die Taufe Jesu [2]); Jesus war zur Zeit seiner Taufe ungefähr dreißig Jahre alt, Luk. 3, 23. So haben wir nun für den Anfang der Geschichtsdarstellung des Johannes eine ziemlich genaue Bestimmung der zeitlichen Verhältnisse. — Daß Johannes, so wie die äußere Geschichte der Erzeugung und Geburt Jesu (s. z. V. 14.), so auch seine Geschichte von der Kindheit bis zu seiner öffentlichen Darstellung durch den Täufer übergeht, erklärt sich wieder aus einem zweifachen Gesichtspunkte; er fand diese nämlich schon bei seinen Vorgängern (Matth. u. Luk.) dargestellt und hatte also keine dringende Aufforderung, dieselbe mitzutheilen; nach seiner geistigen Richtung und Hauptabsicht bei der Abfassung des Evang. mußte er aber auf den Zeitpunkt hingezogen werden, wo die göttliche Natur Jesu in einer bestimmten Weise manifestirt zu werden anfängt, und er mußte also, da es schon vorliegende Berichte zulässig machten, gerne einen Geschichtstheil übergehen, in welchem Jesus mehr in seiner Menschlichkeit erscheint. Von der polemischen Rücksicht des Evangelisten bei der Einführung des Täufers, welche hier in der Aufnahme dreier Zeugnisse und in der Darstellungsform (s. V. 20.) deutlich hervortritt, war schon mehrmals die Rede (s. §. 9. Einltg. u. zu V. 6 ff. u. 15.).

Erstes Zeugniß des Täufers, V. 19.—28. Johannes der Täufer erregte mit seiner Bußpredigt und Taufe großes Aufsehen; die Bewohner von Jerusalem und der Landschaft Judäa sammelten sich schaarenweise um ihn, Matth. 3, 5. Mark. 1, 5. und es wurde ihm vom Volke nicht allein eine prophetische Würde im gewöhnlichen Sinne zuerkannt, sondern dasselbe fing sogar an

---

1) S. Hug. Einltg. II. S. 234.
2) S. Kuhn Leben Jesu S. 169 ff.

zu vermuthen, daß er der große Prophet, der Messias, sein möchte, Luk. 3, 15. Dem großen Synedrium zu Jerusalem, das aus 70 Richtern (*αρχιερεις, πρεσβυτεροι* u. *γραμματεις*) zusammengesetzt war, an deren Spitze ein Präsident (genannt Fürst, נשיא,) gewöhnlich in der Person des Hohpriesters und ein Vicepräsident (אב בית דין) stand [1]), kam das Recht zu, einen Propheten zu prüfen und überhaupt über die geistlichen Angelegenheiten zu wachen [2]). Die Beisitzer des Synedriums sind hier V. 19. unter den *Ιουδαιοι* zu verstehen; mit diesem Ausdrucke bezeichnet Johannes gemeiniglich die Angesehenen und Einflußreichen unter den Juden, insbesondere die Synedristen, vgl. 5, 15. 16. 17. 7, 48. a. Das Synedrium schickte also, nachdem es von der Wirksamkeit des Täufers und von den Bewegungen unter dem Volke Kunde erhalten, eine Gesandtschaft an Johannes, ihn über seine Person und seine Taufe zu befragen. Man darf aber diese Sendung nicht so ansehen, als ob ihr zugleich ein freudiger Wunsch zu Grunde liege, in Johannes den Messias oder wenigstens seinen Vorläufer kennen zu lernen, um ihn als solchen aufzunehmen; es ist vielmehr gewiß, daß im Synedrium eine Mißstimmung gegen den Täufer obwaltet und daß dieses mit seiner Sendung darauf ausgeht, Veranlassung und Grund zur Verhinderung seiner Bußpredigt und Taufe ausfindig zu machen; eine feindselige Gesinnung spricht sich V. 25. in den Abgeordneten aus. Das große Synedrium zu Jerusalem bestand nämlich zu dieser Zeit, so wie auch die kleinern Gerichte der Dreier und Dreiundzwanziger, größtentheils aus Anhängern der pharisäischen Parthei; diese war im Besitze der Wissenschaft (ihr gehörten die *γραμματεις, νομοδιδασκαλοι* u. *νομικοι* an) und so hoch angesehen, daß selbst die Leviten und Priester ihr beitreten mußten, um zu Geltung zu kommen [3]). Gegen Pharisäer hatte aber der Täufer gleich anfangs heftige Strafworte gerichtet, s. Matth. 3, 7., und dadurch eine Erbitterung erregt, die sich ohne Zweifel bei der pharisäischen Parthei bald weit verbreitete und sich auch der Mehrzahl der pharisäischen Mitglieder des großen Synedriums

---

1) S. Jahn Biblische Archäologie II. 2. S. 308 ff. Winer Bibl. Realwörterbuch. Art. Synedrium.

2) Mischna Sanhedrin I. 5. X. 89. (vgl. Matth. 21, 23.)

3) S. Gfrörer Geschichte des Urchristenth. I. 1. S. 138 ff.

mittheilte. Es beginnt also schon hier der feindselige Gegensatz der Vorgesetzten und Stimmführer des jüdischen Volkes gegen das Heilswerk; die Opposition richtet sich schon gegen den Vorläufer des Messias, um sodann auf diesen desto stärker zu fallen. Die Abgeordneten des Synedriums waren Priester aus der Sekte der Pharisäer V. 24., also des Gesetzes kundige und dem pharisäischen Partei-Interesse ergebene Männer; diese wurden begleitet von Leviten, die stets als Diener im Gefolge der Priester sind. Bei Gelegenheit dieser Sendung legte der Täufer das Zeugniß ab, welches hier mitgetheilt wird. — *αὕτη* (dasjenige, welches sogleich folgt) *εστιν ἡ μαρτ.*, — *ὅτε απεστειλαν λ.* (das nämlich abgelegt wurde, als *κ. γενομενη, ὅτε λ.*).

Die erste Frage der Abgeordneten: *συ τις ει;* — muß nach der Antwort V. 20. ursprünglich anders gelautet haben, wenn man nicht mit Chrysostomus [1]) und Origenes [2]) annehmen will, daß der Täufer in der allgemeinen Frage den beabsichtigten besondern Sinn von selbst erkannt habe; vermuthlich enthielt ihre Anrede eine allgemeine und besondere Frage, die der Evangelist zusammenzieht. Die positive und negative Einführung der Antwort des Täufers V. 20. *και ὡμολογ. και ουκ ηρνησ.* soll das Nachdrucksame und Bestimmte seiner Aussage bezeichnen [3]); der Evangelist will das Selbstbekenntniß des Täufers den irrthümlichen Ansichten über seine Person mit allem Nachdrucke entgegenstellen. Man hat diese Frage mit dem eingeschlossenen Sinne: ob der Täufer sich für den Messias ausgebe? und seine Antwort, unwahrscheinlich, ja sogar unmöglich gefunden, weil Johannes sich niemals messianisches Ansehen beigelegt, vielmehr sich deutlich und bestimmt als den Vorläufer des Messias gegeben hätte [4]). Dabei war es nothwendig, die Stelle Luk. 3, 15., nach welcher das Volk doch wirklich an seine Messianität denkt, dessen Meinung

---

1) Hom. 16.: *ακουσον ουν, πως ὁ μακαριος οὗτος προς την διανοιαν, μεθ' ἧς ηρωτων, ον προς την ερωτησιν αυτην απεκρινατο*, — wobei Chrysost. die falsche Vorstellung hat, daß die Abgeordneten den Täufer dazu bestimmen sollten, sich für den Messias auszugeben, — *δια της κολακιας αυτον επισπασασθαι, εις το ἑαυτον ὁμολογησαι Χριστον.*

2) Tom. VI. 20.

3) Vgl. Winer Gramm. S. 551.

4) Weiße Evang. Geschichte ꝛc. I. S. 259. Bruno Bauer Kritik der evang. Gesch. des Joh. S. 10 f.

also die Frage bei unsern Abgeordneten veranlassen konnte, für eine unhistorische Notiz zu erklären. Aber während man dafür gar keinen Beweis aufzubringen weiß, sondern nur nach kritischer Willkür aburtheilt, steht dem Lukas die Geschichte bestätigend zur Seite, denn es ist ja Thatsache, daß eine Parthei im apostolischen Zeitalter existirte, welche die Idee des Messias auf den Täufer übertrug; es ist auch nicht so schwer einzusehen, wie die fragliche Meinung bei einem Theile des Volkes entstehen konnte, denn die Reden des Täufers mochten öfters nur überhaupt sich mit der sittlichen Umänderung und der Nähe des Gottesreiches befassen, ohne daß er zugleich sein Verhältniß zum Gottesreiche oder zum Stifter desselben immer darlegte, und so ist es allerdings denkbar, daß der prophetische Ernst des Täufers bei dem Volke eine solche Vermuthung erregte, ohne daß Johannes sich selbst messianische Würde beimaß. Ist nun diese Meinung beim Volke nicht als unhistorisch nachweisbar, hat sie vielmehr eine gute historische Stütze außerhalb der Evangg., so kann auch unserer Frage und Antwort der historische Charakter nicht abgesprochen werden; die Frage der Abgeordneten knüpft sich an die dem Synedrium kundgewordene Vermuthung unter dem Volke [1]).

V. 21. Die verneinende Antwort ruft eine neue Frage hervor; *τι ουν* scil. *λεγεις περι σεαυτου;* — für wen gibst du dich also aus, wenn nicht für den Christ? Da sie wußten, daß der Täufer sich und seine Taufe bestimmt in Beziehung stelle zum messianischen Reiche, so denken sie nun, er werde sich für einen der Propheten ausgeben, die als Vorgänger des Messias erwartet wurden, und zwar kommen sie zuerst auf Elias. Dieser Prophet sollte nach der Erwartung der Juden, die sich an Malach. 4, 11. knüpft, vor dem Auftritte des Messias erscheinen, und Israel auf seine Ankunft vorbereiten, Matth. 17, 10. [2]). Nun erklärt der Herr selbst den Täufer für den Elias, Matth. 17, 12. und doch antwortet

---

1) Vgl. Freiburg. Zeitschrift für Theolog. VII. Bd. 2 H. S. 339 f.

2) *Justin.* Dialog. c. 8.: *Χριστος δε* (sagt Tryphon) *ει και γεγεννηται και εστι που, αγνωστος εστι, και ουδε αυτος πω εαυτον επισταται, ουδε εχει δυναμιν τινα, μεχρις αν ελθων Ηλιας χρισῃ αυτον, και φανερον πασι ποιησῃ.* Vgl. c. 49. Targum Hieros. in Exod. 6, 18. 40, 10. Mischna Edajoth in fin. S. *Lightfoot* Horr. hebr. et talm. z. Matth. 17, 10. Eisenmenger Entdeckt. Judenth. II. S. 698.

dieser hier wieder mit Nein. Der scheinbare Widerspruch [1]) seiner Antwort gegen den Ausspruch des Herrn löst sich augenblicklich, wenn man nur beachtet, daß Christus die Verheißung bei Malach. in dem Sinne für erfüllt erklärt, in welchem sie der divinus interpres bei Luk. 1, 17. auslegt: *αυτος (Ιωαννης) προελευσεται ενωπιον αυτου (του κυριου) εν πνευματι και δυναμει Ηλιου, επιστεψαι καρδιας πατερων επι τεκνα λ.*; die Wiederkunft des Elias wird vom Herrn im idealen Sinne aufgefaßt, während die Abgeordneten mit ihrer Frage die Vorstellung verbinden, daß der alte Prophet persönlich aus seinem überirdischen Aufenthalte, wohin er nach 2 Kön. 3, 1 ff. entrückt ward, herabsteigen sollte. In diesem Sinne, in welchem Johannes die Frage an sich gerichtet weiß, verneint er dieselbe, ohne dadurch dem Ausspruche des Herrn zu widersprechen, und wenn er gegen seine Verneinung V. 13. in der Beziehung der Jesaian. Stelle auf seine Person selbst die Würde des Elias in Anspruch nimmt, so kommt er also auch nicht mit sich in Widerspruch, wie man diesen finden will [2]). Wenn ferner die neueste Kritik zum Zwecke der Bestreitung der Authentie der vorliegenden Frage und Antwort das Vorhandensein der angeführten Vorstellung von der Wiederkunft des Elias leugnet, oder unter Voraussetzung ihres Vorhandenseins eine andere Antwort vom Täufer fordert, nämlich jetzt schon die bestimmte Erklärung, daß er allerdings im idealen Sinne, nur nicht nach der Vorstellung der Juden, für den Elias angesehen werden wolle [3]), so kann in Beziehung auf das Erste nur auf die Nichtkenntniß oder Nichtbeachtung aller historischen Stützen aufmerksam gemacht werden, während gegen das Andere zu bemerken ist, daß die vom Täufer wohlerkannte feindselige Gesinnung bei dieser Frage, so wie bei der vorhergehenden und der zunächst folgenden, seine Kargheit mit Worten veranlaßt [4]). — Nach der wiederholten Verneinung stellen die Abgeordneten die Frage auf eine andere Person, deren Eintritt in die Welt erwartet wurde. Unter dem *προφητης* ist ein bestimmter Prophet zu verstehen [5]), was

---

1) Von Br. Bauer als ein wirklicher angenommen, a. a. O. S. 16.
2) Weiße a. a. O.
3) Br. Bauer a. a. O.
4) Vgl. Freib. Zeitschr. für Theolog. a. a. O. S. 341.
5) S. *Origenes*. T. VI. 8.

durch den Artikel angezeigt wird und aus dem Zusammenhange erhellt; es geht die Frage nicht dahin, ob er sich überhaupt einen prophetischen Charakter beilege, wie die neueste Kritik sie versteht, um in der verneinenden Antwort eine Ungereimtheit zu finden [1]). Sie meinen den 5 Mos. 18, 15. verheißenen Propheten [2]), denn dieser ist bei den Juden der Prophet, ὁ προφητης κατ' εξοχην, vgl. Joh. 6, 14.; aber sie beziehen die Mosaische Stelle nicht nach der gewöhnlichen Deutung (d. a. St. 6, 14.; 1, 46. Apg. 3, 22. 7, 37.) auf den Messias, sondern wie die Juden bei Joh. 7, 40. auf eine von ihm verschiedene Persönlichkeit, aber wegen der vorausgehenden Frage auch nicht auf den Elias. Nach Matth. 16, 14., wo auf die Frage des Herrn an die Jünger, wofür er gehalten werde, neben Elias der Prophet Jeremias genannt wird, ist es wahrscheinlich, daß die Frage der Abgeordneten auf den letztern gestellt ist, daß sie also die Verheißung 5 Mos. auf Jeremias deuten, oder daß sich wenigstens damals diese Deutung vorfand, und hier von den Abgesandten berücksichtigt wird; dafür spricht auch, daß Jeremias 2 Makk. 15, 14., wie der Mosaische Prophet, κατ' εξοχην ὁ προφητης genannt und das. V. 12 ff. als der besondere Beschützer Israels dargestellt wird [3]). Würden sie mit ihrer Frage den Sinn verbinden: ob er sich für den idealen Jeremias der Erwartung, d. i. überhaupt für den Vorläufer des Messias ausgebe, so mußte er diese, wie die vorausgehende im idealen Sinne gedacht, bejahen; aber sie denken wieder an eine persönliche Wiederkunft, an die Wiederkehr des Jeremias aus dem Orte der Todten (vgl. Matth. 14, 1. 2.), und darum gibt er wieder ein Nein entgegen.

V. 22. 23. Da nun die Abgeordneten keine bestimmte Persönlichkeit mehr zu nennen wissen, für die sich der Täufer ausgeben möchte, so stellen sie jetzt ihre Frage allgemein, daß Jo-

---

1) Br. Bauer a. a. O. S. 15.

2) *Origen.* l. l.

3) Zu vgl. ist 4. B. Esdrä II. 15 f. (bei Fabric. Cod. ps. vet. Test. II. 199.): Resuscitabo mortuos de locis suis et de monumentis educam illos, quoniam cognovi nomen meum in Israel. Noli timere mater filiorum, quoniam te elegi, dicit Dominus. Mittam tibi adjutorium pueros meos, Jesaiam et Jeremiam, ad quorum consilium sanctificavi et paravi tibi arbores gravatas variis fructibus. Vgl. ebendas. VII. 28.

hannes genöthiget würde, ihnen eine positive Erklärung zu geben; sie wiederholen die Frage, mit welcher sich ihre inquisitorische Anrede eröffnet, der sie aber anfangs sogleich eine Frage mit bestimmter Beziehung beigesetzt hatten, s. z. B. 19. Der Täufer erklärt sich entgegen mit Anwendung der prophetischen Stelle Jes. 10, 3. auf sich für den idealen Elias der Verheißung oder den idealen Jeremias der Erwartung, d. i. für denjenigen, welcher die Bestimmung und den Beruf des verheißenen und des erwarteten Propheten hat, für den Vorläufer des Messias, der die Herzen der Menschen auf dessen Ankunft vorbereiten soll, vgl. Matth. 3, 3. Mark. 2, 3. Luk. 3, 4 ff. Aus Luk. 1, 76. sieht man, daß jener Stelle schon vorher eine messianische Beziehung gegeben wurde. Sie ist frei nach den LXX. citirt, wo statt *ευθυνατε — ετοιμασατε* steht. Jesaia verkündet a. a. O. die Rückkehr Israels aus dem Exile; da läßt Jehova einen Aufruf ergehen, die Wege zu bereiten, auf welchen er sein Volk führen will, wie im Oriente den reisenden Monarchen Boten vorangingen, die ihre Ankunft verkündeten, daß die Wege in guten Stand gesetzt würden [1]). Im Geiste des Propheten fließt aber die Rückkehr Israels aus dem Exil und der Anfang der messianischen Zeit in einander, so daß also dieser Aufruf auch auf das Kommen des Herrn im Messias geht; die Zubereitung der Wege ist nach der messianischen Bedeutung der Stelle eine moralische, Sinnesänderung und Besserung, wie sie vom Täufer gefordert wird [2]).

V. 24.—27. Die nachträgliche Bemerkung V. 24., daß die Abgeordneten der pharisäischen Schule oder Sekte angehörten, ist offenbar der V. 25. folgenden Frage wegen beigesetzt. Diese konnte aber den Evangelisten in zweifacher Hinsicht veranlassen, die Erklärung anzufügen. Es treten erstlich in dieser Frage bestimmte Lehransichten hervor, welche dem Gebiete der pharisäischen Schriftweisheit angehören: daß nämlich die Taufe, welche Johannes verrichtet, die Bußtaufe *εις αφεσιν των αμαρτιων* (Mark. 1, 4. Luk. 3, 3.), nur von dem Messias, oder von Elias oder Je-

---

1) Arrian. exp. Alex. 4, 30. Diodor. Sic. 2, 13. Vgl. Adami Obss. sacr. p. 92.

2) *Origen.* T. VI. 10. versteht unter dem *βοων* Christus: *φωνη, ουχι βοωσα εν τη ερημω, αλλα βοωντος του ενεστωτος και κεκραγοτος, αν τις διψᾳ, ερχεσθω προς με και πινετω·* offenbar unrichtig, das Subjekt ist in der Anwendung der Täufer.

remias verrichtet werden könne. Bei Ezechiel 36, 24. 37, 25. ist eine allgemeine Lustration Israels für die messianische Zeit verheißen; die γραμματεις unter den Pharisäern gaben also dieser prophetischen Verheißung diese bestimmte Erklärung, welche den Abgeordneten bei ihrem inquisitorischen Verfahren zum Maßstabe dient [1]). Darum also, weil die Frage der Abgeordneten eine gelehrte pharisäische Schriftkenntniß ausspricht, konnte es dem Evangelisten nöthig scheinen, die erklärende Bemerkung über die Abgeordneten beizufügen. Es liegt aber zweitens in ihrer Frage etwas Feindseliges; τι ουν βαπτιζεις; — heißt nicht: quo igitur jure, oder qua auctoritate baptizas? — denn sie sind bei sich mit dem Urtheile schon fertig, daß er kein Recht zu taufen habe; die Frage ist abweisend oder prohibitiv [2]): was taufst du also? d. i. du kannst also, da du nach deiner eigenen Erklärung keiner von denen bist, welchen das Recht zukommt, die Reinigungstaufe vorzunehmen, zu deiner Taufe nicht befugt sein. Da nun im Evang. die Pharisäer bei den Befeindungen des Heilswerkes immer im Vordergrunde erscheinen (vgl. 7, 32. 47. 8, 3. 13. 9, 13 ff. 39. 10, 46. u. a.), so kann die Bemerkung auch die Absicht haben, darauf aufmerksam zu machen, wie die Opposition der Pharisäer schon jetzt ihren Anfang nimmt (vgl. z. B. 19.).

Die pharisäischen Abgeordneten hatten den Ausspruch des Täufers V. 23., in welchem er sich für den erwarteten Vorläufer des Messias, für den idealen Elias oder Jeremias erklärte, nicht verstanden, weil sie von der Vorstellnng einer Wiederkehr des empirischen Elias oder Jeremias beherrscht sind; darum stellten sie ihm ihre prohibitive Frage entgegen, anstatt ihn zur Begründung seiner göttlichen Sendung aufzufordern. Weil der Täufer ihre feindselige Gesinnung erkennt, die ihn nicht hoffen läßt, für seine Berechtigung zur Taufe (s. Luk. 3, 2.) Anerkennung zu finden, so läßt er sich auch darüber nicht in Erörterungen ein, sondern weiset V. 26. 27. nur auf den Charakter oder das Wesen

---

1) *Ammonius* in Cat.: *Μαλλον τοιαυταις ειχον παρα των διδασκαλων εαυτων παραδοσεις, ως μονοις εκεινοις εξην βαπτιζειν τω Χριστω, η Ηλια, η τω Προφητω.*

2) *Origen.* T. VI. 13. bemerkt: die Pharisäer schickten *οιονει επιπληκτικως και το δσον επ' αυτοις κωλυτικως του βαπτιζειν*, irrt aber darin, daß er hier eine zweite Sendung annimmt.

seiner Taufe und auf die hohe Würde desjenigen hin, dessen Auftritt seine Predigt und Bußtaufe vorbereitet, damit den Ungelehrsamen doch nachher, wenn der Messias seine δοξα offenbart, die Augen geöffnet würden. Seine Taufe ist ein βαπτισμα εν ὑδατι, deren symbolische Bedeutung hervortritt in der evangelischen Bezeichnung seiner Taufe als βαπτισμα μετανοιας εις αφεσιν των ἁμαρτιων Mark. 1, 4. Luk. 3, 3. und in dem Sündenbekenntnisse von Seite der Täuflinge: εβαπτιζοντο — εξομολογουμενοι τας ἁμαρτιας ἀυτων Matth. 3, 6.; es ist diese äußere Abwaschung Symbol für die innere Reinigung von der Sünde und Sündenschuld, die aus dem Verdienste Christi den Täuflingen zu Theil werden soll und die ihnen aus diesem Verdienste jetzt schon zu Theil wird, wenn sie mit Sinnesänderung, mit einem neuen Aufschwunge des Geistes zum göttlichen Gesetze und mit fortgesetztem Werke der Buße ihr Vertrauen auf den nahen Heiland setzen; sie ist, indem sie zu dieser Geistesverfassung verpflichtet, so wie Symbol der aus der Gnade fließenden moralischen Reinigung, so auch Zeichen der von den Täuflingen selbst zu setzenden sittlichen Reinheit nach dem Maße ihrer Kräfte. [1]) Sie unterscheidet sich von der christlichen Taufe dadurch, daß die wirkliche αφεσις των ἁμαρτιων nicht, wie bei der letztern, an den äußern Akt der Abwaschung geknüpft und durch denselben vollzogen wird, sondern die unter Buße und Vertrauen aus dem Verdienste Christi zu erlangende Reinigung nur andeutet, und unterscheidet sich dadurch, daß sie das positive Prinzip des neuen Lebens, den hl. Geist, dessen Besitz die christliche Taufe vermittelt, nicht verleiht. [2]) — Der Täufer ist V. 26. im Begriffe, seine Taufe εν ὑδατι der Taufe des Kommenden εν πνευματι ἁγιῳ entgegen zu stellen, vgl. V. 33. Matth. 3, 11. Mark. 1, 8. Luk. 3, 16., und die seinige dadurch als eine Vorbereitung auf eine höhere Taufe zu bezeichnen; er bleibt nun aber bei der Darstellung der höhern Würde dessen, den er als den εν πνευματι ἁγιῳ Taufenden denkt, stehen, V. 26. 27., und so bezeichnet er also mit seinen Worten seine Taufe als Vorbereitung auf den Kommenden überhaupt. Vielleicht theilt aber der Evangelist die Rede des Täufers unvollständig mit; wenn er selbst zunächst nicht

---

1) Vgl. Kuhn Leben Jesu I. S. 206 f.
2) Vgl. *Chrysost.* Hom. 10. in Matth.

an den Gegensatz der Taufe, sondern an den der taufenden Personen dachte, so konnte ihm leicht der vom Täufer nach der Darstellung der Erhabenheit Christi noch beigefügte Gegensatz der Taufe: *αυτος εστιν ὁ βαπτιζων εν πνευματι ἁγιῳ*, beim Schreiben entgehen. *Μεσος ὑμων* (vgl. Herod. I. 170.), inter vos, nämlich unter den Juden [1]), *εστηκεν*, versatur, vivit, vgl. Ps. 1, 1. Sir. 6, 34. 11, 20. In V. 27. fehlt *αυτος εστιν* und *ὁς εμπροσθεν μου γεγονεν* in angesehenen Codd. und bei Origenes [2]); wenn diese Worte nicht gelesen werden, so wäre *ὁ — ερχομενος* das Subjekt des mit *μεσος δε* beginnenden Satzes: Mitten unter euch steht der nach mir Auftretende. Indessen ist die Rede in dieser verkürzten Form der Gewohnheit des Täufers entgegen, vgl. V. 15, 30. Matth. 3, 11. parall., und die verlängerte Form hat um so mehr für sich, als der Evangelist den Täufer V. 30. und 15. aller Wahrscheinlichkeit nach auf dieses Zeugniß zurückweisen läßt, in welchem Falle das *εμπροσθεν μου γεγονεν* durchaus nothwendig ist. Der Täufer gebraucht zum Ausdrucke der Erhabenheit des Kommenden über seine Person ein bezeichnendes Bild aus dem gemeinen Leben; die *λυσις του ἱμαντος του ὑποδημ.*, die Lösung des Bindriemens der Sandalen oder das Ausziehen derselben gehörte, so wie das Herzutragen (Matth. 3, 11.) und Anziehen der Sandalen, zu den niedern Sklavendiensten [3]); er stellt sich also in einen unendlichen Abstand von dem Kommenden, indem er nicht einmal würdig zu sein erklärt, ihm den Dienst zu erweisen, den der niedrige Sklave seinem Herrn erweiset.

Die Antwort des Täufers ist der Kritik [4]) wieder anstößig und scheint ihr unpassend; sie will von Johannes eine Rechtfertigung seiner Taufe, nicht einen Ausspruch über ihr Wesen und Hinweisung auf den Kommenden. Allein die dem Täufer bewußte

---

1) Unrichtig versteht es *Origen.* T. VI. 15. von einer unsichtbaren Gegenwart Christi in seiner göttlichen Natur unter den dastehenden Abgeordneten: — — *ὁτι δυναμιν τοσαυτην εχει* [*ὁ Χριστος*], *ὡς και αορατος ειναι τῃ θειοτητι αὐτου, παρων παντι ανθρωπῳ, παντι δε και ὁλῳ τῳ κοσμῳ συνπαρεκτεινομενος, ὁπερ δηλουται δια του· μεσος ὑμων λ.*

2) S. die Ausg. von Griesbach.

3) S. *Lightfoot* Horr. hebr. et talm. zu Matth. 3, 11. Jahn Bibl. Archäol. I. 2. S. 103 f.

4) Br. Bauer a. a. O. S. 17 f.

Stimmung der Abgeordneten erklärt seine Entgegnung hinreichend und es ist also die Kritik auf den psychologischen Standpunkt der Betrachtung zu verweisen. Es benützt ferner die destruktive Kritik, nach einem gewöhnlichen Verfahren, die Aehnlichkeit dieser Antwort des Täufers mit seinem Ausspruche bei Luk. 3, 16. zur Bestreitung der empirischen Wirklichkeit der ganzen Johann. Scene V. 19.—28. [1]). Es wird aus dieser Aehnlichkeit geschlossen, daß der Relation des Luk. 3, 15 ff., in welcher der Täufer vor dem Volke über seine Taufe und den Kommenden spricht und der Erzählung des Johannes von einer Erklärung des Täufers vor den Deputirten des Synedriums nur Ein Vorfall zum Grunde liege, daß folglich jedenfalls auf der einen Seite Unhistorisches berichtet werde, wobei sofort mit Rücksicht auf die schon erwähnten und noch später zu berührenden vorgeblichen Unwahrscheinlichkeiten und Unmöglichkeiten die stärkste Umbildung des Ursprünglichen dem vierten Evang. zugeschrieben wird. Allein warum sollte es undenkbar sein, daß der Täufer zu verschiedenen Zeiten und unter verschiedenen Umständen ähnliche Aussprüche und Erklärungen gegeben habe? — und wenn dies ohne Anstand denkbar ist, so kann ein solches Zusammentreffen der beiden Relationen in einem Punkte keinen Grund abgeben, die beiderseits verschiedenen Umstände, aus welchen sich gesonderte Vorfälle gestalten, und also die Mehrheit der Vorfälle selbst, zu bestreiten. Lukas (mit Matth. 3, 11. Mark. 1, 7. 8.) und der vierte Evangelist berichten zwei empirisch gesonderte Zeugnisse des Täufers; das Zeugniß bei Lukas, das vor dem Volke abgelegt wird, fällt nach der Anordnung des Evangelisten (mit Matth. 3, 13. Mark. 1, 9.) vor die Taufe Jesu, womit übereinstimmt, daß hier der Täufer erst von einem Kommenden, nicht von einem schon Erschienenen spricht; das Zeugniß aber bei Johannes vor der Gesandtschaft der Synedristen ist nach der Taufe Jesu abgelegt worden, zu welcher Zeit der Täufer von der historischen Erscheinung des Messias bereits Gewißheit hatte (*μεσος ὑμων εστηκεν* Joh. 1, 26.).

V. 28. Dieser Vorgang fand Statt bei Bethanien jenseits (auf der Ostseite) des Jordans (vgl. 10, 40.), wo Johannes taufte. Die Codd. theilen sich an dieser Stelle in die

---

2) Strauß Leben Jesu. 4. Aufl. I. S. 386 ff. Br. Bauer a. a. O. S. 19. f.

Lesearten εν Βηθανια, Βηθαβαρα, Βηθεβαρα, Βηθαρα[1]). Die älteste Leseart ist sicher Βηθανια, was Origenes fast in allen Handschrr. fand; er corrigirte, ohne sich auf Handschrr. zu berufen, Βηθανια in Βηθαβαρα, weil er nur ein Bethanien in der Nähe von Jerusalem fand, dagegen von einem Orte am Jordan Namens Bethabara hörte, wo nach der Tradition Johannes getauft hätte[2]). Diese Correktion wurde sodann in andere Handschrr. aufgenommen und verbreitete sich bald so sehr, daß die Leseart Βηθαβαρα schon zur Zeit des Chrysostomus als die authentische galt. Man vermuthet die Identität des Origenianischen Bethabara mit dem בית ברה Richt. 7, 24. (mit Verkürz. für בית עברה), und vermuthet ferner, der Ort möchte die zwei verwandten Namen gehabt haben, בית עברה, domus transitus, Fuhrthausen, und בית אניה, domus navis, Schiffhausen, von welchen der letztere zur Zeit des Origenes außer Gebrauch gekommen wäre[3]). Mag sich dieses aber so verhalten oder auch nicht, so muß doch immerhin die Zeugenschaft der ältesten Handschrr. gegen die Erfahrungen des Origenes Ansehen behaupten; es konnte zu seiner Zeit ebensowohl der frühere Name eines Ortes, als auch eine früher am Jordan gelegene Ortschaft selbst verschwunden und in Vergessenheit gekommen sein. Vielleicht unterschied sich dieses Bethanien am Jordan durch die Etymologie von dem Bethanien in der Nähe von Jerusalem; wenn jenes hebr. בית אניה geschrieben wurde, so hieß dagegen dieses vielleicht בית דרי, locus dactylorum, Dattelhausen, oder בית ענידה, locus depressionis, Thalhausen, Niederhausen[4]). Die Lesearten Βη-

---

1) S. Ausgg. von Griesbach u. Scholz.

2) T. VI. 24.: *Οτι μεν σχεδον εν πασι τοις αντιγραφοις κειται· ταυτα εν Βηθανιᾳ εγενετο· ουκ αγνοημεν, και εοικε τουτο και ετι προτερον γεγονεναι· — — επεισθημεν δε μη δειν Βηθανιᾳ αναγινωσκειν, αλλα Βηθαβαρᾳ, γενομενοι εν τοις τοποις επι ἱστοριαν των ιχνων Ιησου και των μαθητων αυτου και των προφητων. Βηθανια γαρ, ὡς ὁ αυτος ευαγγελιστης φησι, ἡ πατρις Λαζαρου και Μαρθας και Μαριας απεχει των Ιεροσολυμων σταδιους δεκα πεντε· ἡς ποῤῥω εστιν ὁ Ιορδανης ποταμος ὡς απο σταδιων πλατει λογῳ ρπ'· αλλ' ουδε ὁμωνυμος τῃ Βηθανιᾳ τοπος εστι περι τον Ιορδανην· δεικνυσθαι δε λεγουσι παρα τῃ οχθῃ του Ιορδανου τα Βηθαβαρα, ενθα ἱστορουσι τον Ιωαννην βεβαπτικεναι λ.*

3) *Possin* Specileg. evang. p. 32.

4) Winer Bibl. Realwörterb. unter Bethanien. Hug Einleitg. II. 217.

Θαρρα und *Βηθεβαρρα* gehören zur Leseart *Βηθαβαρρα*. Der Täufer, der in den Umgränzungen des Jordans sich aufhielt (Luk. 3, 3.), wählte Bethanien am Jordan zur Taufstätte, weil hier, an einem Uebergangsorte, ein lebhafter Menschenverkehr war, seine Wirksamkeit also an diesem Orte fruchtbar sein konnte.

Zweites Zeugniß des Täufers, V. 29.—34. Die unvollständige Darstellung der Nebenumstände bei dieser Scene findet darin ihre Erklärung, daß es dem Evangelisten augenfällig nur darum zu thun ist, das Zeugniß des Täufers zu berichten; sie liegt also im Plane des Referenten und kann deßhalb nicht berechtigen, demselben eine genaue Kenntniß der historischen Nebenumstände abzusprechen (§. 5.) und sofort den Zweifel an dem historischen Charakter dieser Scene aufzunehmen [1]). (Vgl. auch §. 6.)

V. 29. 30. *Τη επαυριον*, am andern Tage nach der Sendung des Synedriums — sah der Täufer den Herrn auf sich zukommen, der wahrscheinlich gerade aus der Wüste zurückkehrte. Der Täufer ist von Jüngern umgeben zu denken; hinweisend auf den Herankommenden sprach er nun: *ιδε, ὁ αμνος του θεου, ὁ λ.* Es ist klar, daß der Täufer mit seinen Worten Jesum als den Messias bezeichnen will; weil das Lamm aber nicht schon an sich ein Bild des Messias darbietet, so muß nach einer besondern Veranlassung zu dieser bildlichen Bezeichnung gefragt werden; diese liegt, wie die meisten alten und neuern Erklärer mit Recht angenommen haben [2]), in der Stelle Jes. 53, 7., wo der Knecht Jehovas, welcher den Messias bedeutet, einem Lamme verglichen wird, das zur Schlachtbank geführt wird, wo also der Messias bildlich als ein duldendes und sterbendes Lamm dargestellt ist — *ὡς προβατον επι σφαγην ηχθη, και ὡς αμνος εναντιον του κειροντος αφωνος, οὑτως ουκ ανοιγει το στομα·* dieses Lamm als Bild des Messias hat der Evangelist im Auge und der Sinn ist also: Siehe da den, welcher das duldende Lamm bei dem Propheten, d. i. der leidende und sterbende Messias ist! Dafür spricht, daß auch die Genitivbestimmung *του θεου* bei *αμνος* sich bei dieser Beziehung

---

1) Gegen Strauß a. a. O. I. S. 378. Br. Bauer a. a. O. S. 22.

2) ***Cyrill. Alex.*** **II. 1.**: *ιδε τοινυν, φησι, ὁ αμνος του θεου, ὁν ὁ προφητης ἡμιν Ησαϊας κατεσημανε λεγων· ὡς προβατον επι σφαγην ηχθ.* **Vgl. *Origen.* IV. 35. *Chrysost.* Hom. 17. *Theophyl. Euthym.***

am einfachsten erklärt, ferner die Aehnlichkeit des erklärenden Zusatzes: ὁ αιρων την ἁμαρτ. λ. mit Jes. 53, 4.: ουτος τας ἁμαρτιας ἡμων φερει και περι ἡμων οδυναται λ. V. 12.: και αυτος ἁμαρτιας πολλων ανηνεγκε και δια τας ανομιας αυτων παρεδοθη, — endlich die vielfache messianische Deutung des Abschnittes Jes. 53. im N. T., vgl. 8, 17. Luk. 22, 37. Joh. 12, 38. Apg. 8, 28 ff. Röm. 10, 16. 1 Petr. 2, 22.—25. Offbg. 5, 6. 13, 8. [1]). Was nämlich den Genit. θεου bei κοσμος anbelangt, so ist dieser aus der Bezeichnung des Dulders bei Jesaia als עבד יהוה, παις oder δουλος θεου, auf das Lamm, als welches er dargestellt wird, übergetragen; es ist also ὁ αμνος τ. θ., das Gott ergebene Lamm, das Gottes Willen duldend sich unterwirft. Ist nun durch ὁ αμνος του θεου Jesus als der Messias bezeichnet und zwar als der leidende und sterbende Messias in Unterwürfigkeit unter den Willen Gottes, so erklärt der Zusatz: ὁ αιρων την ἁμαρτιαν του κοσμου die Bedeutung seines Leidens und Sterbens. Der Singul. ἁμαρτιαν steht collektiv statt ἁμαρτιας, vgl. 1 Joh. 3, 5. 2, 2. 4, 10. Αιρειν hat wie das hebr. נשׂא die Bedeutung des Tragens und Wegnehmens, und daß das Wort hier im erstern Sinne verstanden werde, scheint die sichere Beziehung unserer Stelle auf Jes. 53, 4. 12. zu fordern. Doch muß es Bedenken erregen, daß die griechische Uebersetzung der LXX. das hebr. נשׂא weder am angef. O. bei Jes., noch sonst einmal in der unserm αιρειν την αμαρτιαν entsprechenden Formel נשׂא חטא oder נשׂא עון, wenn es tragen, büßen, bedeutet, mit αιρειν gibt, sondern mit φερειν, αναφερειν, λαμβανειν, vgl. 3 Mos. 20, 19. 20. 24, 15. 4 Mos. 5, 31. 18, 22. Ezech. 23, 35., wogegen das mit αιρειν verwandte αφαιρειν bei dieser Formel gebraucht wird, wenn sie das Wegnehmen der Sünde bedeutet, vgl. 2 Mos. 34, 7. 3 Mos. 10, 17. 4 Mos. 14, 18., oder αφιεναι, 1 Mos. 50, 17. Ps. 85, 3. a.; zwar geben sie auch einige Male 1 Mos. 45, 23. Hiob 21, 3. Klagl. 3, 27. das נשׂא in der Bedeutung des Tragens mit αιρειν, aber dort in ganz andern Verbindungen. Der Sprachgebr. der LXX. empfiehlt also mehr die Bedeutung des Hinwegnehmens und geht

---

1) Vgl. Hengstenberg Christologie des A. T. I. Bd. a. S. 274 ff. b. 290 ff.

man näher auf die bezeichnete Sache ein, so ist leicht zu erklären, wie der Täufer oder der Evangelist beim Hinblicke auf Jesaia das *αιρειν* in der Bedeutung von hinwegnehmen an die Stelle von *φερειν* setzen konnte, da ja Christus eben dadurch, daß er die Sünden der Welt auf sich nimmt, dieselben, wie sie als Schuld im Geschlechte haften, von den Menschen hinwegnimmt, und das Hinwegnehmen hinwiederum das Aufsichnehmen von Seite Christi oder Büßen zugleich in sich schließt. Die Bedeutung des Hinwegnehmens der Sünden hat die Formel *αιρειν τας ἁμαρτιας* auch in der Stelle 1 Joh. 3, 5. unzweifelhaft; denn ebendas. 1, 9. steht *αφιεναι τας ἁμαρτιας* als das von Seite Gottes Entsprechende; das an letzterer Stelle verbundene *καθαριζειν* bezieht sich nicht bloß auf das Wegschaffen der Sünde, wie sie als Schuld im Menschen haftet, sondern zugleich auf die Erneuerung des Menschen, die aber gleichfalls aus dem Sündentragen oder Büßen des Heilandes hervorgeht, weil die Hinwegschaffung der Schuld die Vereinigung des hl. Geistes mit dem Geschlechte zur Folge hat, welcher das Prinzip des neuen heiligen Lebens ist. Da nun zum Sprachgebr. der LXX. auch der des Johannes hinzukömmt und der innere Zusammenhang des Tragens und Hinwegnehmens der Sünden die Substitution des letztern Begriffes in der Anwendung der Worte des Jesaia gar leicht erklärt, so ist unser *αιρειν την ἁμαρτιαν* von der Hinwegnahme der Sünde oder der Schuld der Sünden zu verstehen, wobei aber das bei Jesaia stehende *φερειν τ. ἁμ.* zugleich mitzudenken ist, da jenes die sachliche Bedeutung von diesem nur näher erklärt [1]). Während also Jesus durch die ersten Worte des Täufers als leidender und sterbender Messias bezeichnet wird, geben die letztern diese Anschauung von seinem Leiden und Sterben, daß er dadurch für die Menschen die Nachlassung der Sünden erwirbt, die Schuld der Sünden von ihnen hinwegnimmt, indem er die Sünden auf sich nimmt und an ihrer Stelle die Strafe derselben duldet. Zugleich liegt in dem Ausspruche des Täufers die Sünde- und Schuldlosigkeit Jesu; denn nur wenn er selbst ohne Sünde und Schuld war,

---

1) *Cyrill. Alex.* II. 1.: *νυν — — ὁ αληθινος αμνος, το αμωμον ἱερειον ὑπερ παντων αγεται προς σφαγην, ἱνα του κοσμου την ἁμαρτιαν ανελῃ, ἱνα την της οικουμενης ὁλοτραυτην ανατρεφῃ λ.*; er verläßt aber im Uebrigen den exegetischen Standpunkt.

kann sein Leiden und Sterben ein stellvertretendes sein, vgl. 1 Joh. 3, 5. Jes. 53, 9. 11.

Im N. T. wird das Paschalamm mehrmals als Typus des Messias dargestellt, s. 1 Cor. 5, 7. Joh. 19, 36. (vgl. mit 2 Mos. 12, 46.); da nun aber die Beziehung unseres Ausspruches auf Jesaia so klar und ganz unzweifelhaft ist, so könnte man nur in dem Falle eine Anspielung auf das Osterlamm annehmen, wenn sich diese mit jener verbinden, oder diese in jene sich aufnehmen ließe. Die Möglichkeit und Zulässigkeit dieser Verbindung muß aber anerkannt werden; sie vollzieht sich ganz einfach und natürlich in folgender Weise: Siehe da das Lamm des Propheten, das wahre Paschalamm, welches die Sünden der Welt auf sich nimmt und durch sein stellvertretendes Leiden von den Menschen hinwegnimmt. Es kann diese Auffassung nicht darum bestritten werden, weil es zweifelhaft ist, ob die Idee eines sühnenden Opfers dem Pascha wirklich angehöre; denn der Zusatz: *ὁ αιρων την ἁμαρτιαν* wird bei Verbindung beider Beziehungen nicht auf die Idee des Pascha zurückgeführt, sondern er kommt zur Idee des Pascha als eine nähere Bestimmung aus der prophetischen Stelle hinzu: das wahre Osterlamm, das nach der prophet. Verkündigung die Sünde der Welt hinwegnimmt [1]).

Eine Beziehung auf die Opferlämmer, welche täglich im Tempel dargebracht wurden (s. 2 Mos. 38 ff. 4 Mos. 28, 2 ff.) [2]), oder auf die Opferlämmer überhaupt kann mit der Beziehung auf Jesaia nicht verbunden werden, weil wir so einen zu allgemeinen Beziehungsgegenstand hätten, welcher dem Ausdrucke des Täufers: *ὁ αμνος του θεου*, der auf ein einiges und bestimmtes Lamm hinweiset, nicht entspricht.

Als veraltet und ganz beseitigt können die Erklärungen unserer Stelle angesehen werden, welche die Idee eines stellvertretenden und sühnenden Opfers entfernen, nach welchen *αμνος*

---

1) Vielleicht kann man sich für diese Verbindung beider Beziehungen auch auf die Stellen 1 Petr. 1, 19. und 2, 22 ff. berufen; denn es ist möglich, daß Petrus, welcher am letzten Orte die Stelle des Jesaia auf Christus anwendet, an ersterem das Pascha im Auge hat; bei der Beschreibung des Lammes *αμνος αμωνος και ασπιλος* läßt sich nämlich ein Hinblick auf 2 Mos. 12, 5. (*προβατον τελειον εσται ὑμιν*) annehmen.

2) *Origen.* **T. VI. 32. 33.**

nur ein Bild der Sanftmuth und Unschuld ist und das αιρειν την ἁμαρτιαν τ. κ. die Ertragung der Unbilden und der Feindschaft der Welt, oder die Hinwegschaffung der Sünde durch Lehre und Beispiel bedeutet [1]); es sind solche Erklärungen durchaus unbiblisch und unhistorisch, weil sie der allgemeinen und bestimmten Anschauung des N. T. von dem Messias widersprechen und eine subjektive Vorstellung in die historischen Urkunden hineintragen.

Während der Täufer V. 29. Jesum als den Messias bezeichnet mit Rücksicht auf seinen Stand der Niedrigkeit, — als den in Gehorsam gegen Gott sein menschliches Leben hingebenden Heiland, so deutet er nun V. 30 auch noch auf seine erhabene Würde hin, die ihm als ewigem Sohne Gottes eigen ist. Er beruft sich auf einen frühern Ausspruch (περι οὐ εγω ειπον), wobei man nicht wohl an ein vom Evangelisten nicht berichtetes Zeugniß denken kann; der angezogene Ausspruch steht V. 27. und es ist also anzunehmen, daß damals, als das Synedrium zum Täufer schickte, dieselben Schüler oder doch einige von denen um ihn waren, vor welchen er jetzt auf den Heiland weiset. Ueber den Sinn des Ausspr. s. z. V. 15. Der Täufer hatte den Kommenden bei seiner Erklärung vor den Abgeordneten weit über sich erhoben, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß er seinen Schülern nach der Entfernung der Abgesandten die bereits in Israel lebende Persönlichkeit bestimmter als den erschienenen Messias bezeichnet hat. Indem er nun auf seinen Ausspruch zurückweiset und ihn auf die Person Jesu bezieht, so wird er ihnen dadurch sehr verständlich als der Messias kund gethan, wenn auch der vorhergehende Ausspruch ihnen nicht vollkommen verständlich gewesen sein sollte.

V. 31.—34. Der Täufer begründet nun die Glaubwürdigkeit seines Zeugnisses von der Messianität Jesu, das er so eben und früher ausgesprochen; die Gewißheit von der messianischen Würde hat er vermittelst einer an ihn selbst ergangenen Offenbarung erlangt, wornach sein Zeugniß einen zuverlässigen Charakter haben muß [2]).

---

1) *Gabler* Meletemata in locum Joh. 1, 29. IV. Jen. 1808 — 1811. Paulus und Kühnöl Commentt. z. d. St.

2) **Origen.** in Cat. Ὁ διδασκων, φησι, εγω ου κατα φυσιν ουδε κατα κοινην ανθρωπων εννοιαν ταυτα περι του Χριστου ειπον· ου γαρ ηδειν αυτον· αλλα του πνευματος του ἁγιου και του πατρος φανερωσαντος μοι τας περι αυτου μαρτυριας ειπον. So **Chrysost. Hom. 16. Theophylact. Euthym.**

Die wiederholte Versicherung: *ουκ ηδειν αυτον* geht auf die Zeit vor der Offenbarung bei der Taufe, und der Zusammenhang macht klar, daß der Täufer nicht von einer Unbekanntschaft mit der Person Jesu spreche, sondern von Nichtkenntniß seiner messianischen Würde; denn nur von dieser, von der Offenbarung und Verkündigung derselben, ist hier die Rede. Diese Versicherung scheint aber im Widerstreite zu stehen mit dem Berichte des Matth. 3, 13 f., nach welchem sich der Täufer weigert, Jesum zu taufen, weil vielmehr er es nöthig hätte, von Jesu getauft zu werden; denn es läßt sich nicht annehmen, daß der Täufer in diesen Worten Jesu nur eine höhere sittliche Vortrefflichkeit zuschreibe, es muß darin eine Beziehung auf die messianische Würde Jesu anerkannt werden, weil sie deutlich auf die Beschreibung des Kommenden V. 11. 12. zurückweisen, welcher der Messias ist. Auch nach der evangelischen Geschichtserzählung des Lukas Kap. 1. ist es unwahrscheinlich, daß der Täufer von der messianischen Würde Jesu nichts gewußt habe, da jenem Berichte zufolge die Mütter beider Männer verwandt und von dem künftigen Verhältnisse ihrer Söhne unterrichtet waren, wovon sie diesen wohl auch Mittheilungen gemacht haben mögen. Während dieser Bericht mit der Relation des Matthäus zusammenstimmt, scheint nun mit beiden Erzählungen die Aeußerung des Täufers bei dem vierten Evangelisten unvereinbar zu sein und die destruktive Kritik behauptet hier wirklich einen unauflöslichen Widerspruch [1]). Allein dieser ist nicht vorhanden, wenn man nur mit Unbefangenheit den Gegenstand in Betrachtung ziehen will. Es ist nicht zu bezweifeln, daß Johannes von seinen Eltern sowohl über seine, als auch über die Bestimmung seines Anverwandten nach der Verkündigung des Engels unterrichtet wurde. Diese Mittheilungen sind zwar nur in seine zarte Jugend zu setzen, da er wahrscheinlich seine alten Eltern bald verlor; aber er mochte sie treu im Andenken behalten haben, und da sie vielleicht durch die Mutter Jesu in seiner Seele von Neuem belebt wurden, in einem hohen Grade des Glaubens leben, daß sich in seinem Anverwandten der Messias offenbaren werde [2]). Als er seine Sendung empfangen hatte, das

---

1) Strauß a. a. O. I. S. 357 ff. Br. Bauer Kritik der evang. Geschichte der Synoptt. I. S. 184 ff.

2) Vgl. Neander Leben Jesu S. 64 f. *Chrysostom.* Homil. 17. läßt die frühern Vorgänge in Vergessenheit gekommen sein.

nahe Himmelreich zu verkünden, Luk. 3, 2., so mußte sein Glaube gesteigert werden, und es läßt sich annehmen, daß er gerade in dem Augenblicke, als er Jesu, der herankam, um sich taufen zu lassen, ansichtig wurde, noch mächtiger in seinem Glauben erhoben wurde; in diesem Zustande konnte er Jesum so anreden, wie Matthäus Kap. 3, 14. berichtet. Weil ihm aber bei seiner Sendung ein Zeichen verheißen ward, an welchem er die Person des Messias erkennen sollte, so kann er seine Erkenntniß von der Messianität Jesu erst von der Zeit des Eintrittes jenes Zeichens für eine objektiv gewisse halten, und insofern konnte er auch in Beziehung auf die vorausgehende Zeit sagen: *ουκ ηδειν αυτον*; seine Erkenntniß vor jener Offenbarung ist ein gläubiges Fürwahrhalten, aber nicht unzweifelhafte Gewißheit, und dieser gegenüber ist sie eine relative Nichtkenntniß, es fehlt ihr der objektive Ueberzeugungsgrund, der für den Täufer von Gott selbst festgesetzt wurde [1]).

Weil dem Täufer nach der erhaltenen göttlichen Verheißung während des Taufens, nämlich bei der Taufe Jesu, der Messias unzweifelhaft geoffenbart werden sollte, so faßt er diese Offenbarung als Zweck seines Auftretens zur Taufe auf. Dem ersten Versgliede zufolge denkt der Täufer in dem Satze: *ινα φανερωθη τω Ισραηλ* die ihm gewordene *φανερωσις* mit; diese wollte er eigentlich aussprechen, als welche die *φανερωσις* an Israel bedingt, aber er wird sogleich zu letzterer fortgezogen, weil dieselbe eben jetzt schon mit seinem Zeugnisse Statt findet und sich also als gegenwärtige vor seinen Geist stellt. Wenn bei den Synoptt. der Taufe des Johannes der Zweck beigemessen wird, das Volk Israel für das nahe Himmelreich moralisch zuzubereiten, s. Mark. 1, 4. Luk. 3, 3. Matth. 3, 6., so widerspricht ihnen diese Zweckauffassung der Taufe an unserer Stelle nicht [2]); denn der Täufer bezeichnet die *φανερωσις* des Messias nicht als den ausschließlichen Zweck der Taufe und so läßt sich also diese neben jenen moralischen Zweck stellen und mit ihm verbinden.

Anknüpfend an das in dem Zweckſatze: *ινα φανερωθη τω Ισραηλ* mitgedachte *εμοι* erklärt sich der Täufer V. 32. sogleich

---

1) Vgl. Neander a. a. O. S. 68. Kuhn Leben Jesu. S. 210 ff.
2) Gegen Br. Bauer Krit. der evang. Gesch. des Joh. S. 37.

über den historischen Hergang der Zweckerfüllung und trägt erst V. 33. die Mittheilung nach, wie die ihm gewordene Offenbarung des Messias eingeleitet wurde. Das Messiasbewußtsein des Täufers schloß die Vorstellung in sich, daß der Geist Gottes in einem ausgezeichneten Maße auf dem Messias ruhen werde, wie dies voraus verkündet war, s. Jes. 11, 2. (vgl. Matth. 12, 18.) 42, 1. (vgl. Matth. 17, 5), und daß von ihm aus die verheißene Ausgießung des hl. Geistes über alle Menschen, s. Joel 3, 1.—5. (vgl. Apg. 2, 16 ff.), sich vollziehen werde. Darum wurde ihm das Zeichen des herabsteigenden und auf der zu offenbarenden Person ruhenden Geistes vorausbedeutet und der so bezeichnete Messias ist jener Anschauung zufolge in seinem Bewußtsein der *βαπτιζων εν πνευματι ἁγιῳ*. Daß er den hl Geist in Taubengestalt V. 32. sehen werde, ist ihm nach seiner Relation V. 33. nicht angekündiget und er hatte also die Art und Weise der Erscheinung erst zu erwarten. Das Zeichen des Geistes wurde ihm aber ohne Zweifel verheißen bei seiner Sendung, vgl. Luk. 3, 2., da er hier V. 32. die Sendung und die Ankündigung des Zeichens neben einander anführt: *ὁ πεμψας — — μοι ειπε*. Wie man diese Ansprache sich zu denken habe, als eine bloß innere an seinen Geist, als eine göttliche Einwirkung auf sein Bewußtsein, in Folge deren er dieses Zeichen als ein zu erwartendes und sicher eintretendes dachte, oder als eine äußere, sinnlich vernommene, ob er im natürlichen psychischen Zustande oder *εν εκστασει* die Weisung erhalten, läßt sich aus der kurzen Darstellung des Täufers nicht erkennen, und es ist also nur seine subjective Gewißheit festzustellen, daß er in Folge göttlicher Vermittlung das Zeichen zu erwarten habe, von dem er hier spricht.

Die Erfüllung der Verheißung, die er V. 32. mittheilt: *και εμαρτυρησεν λ.* trat ein bei der Taufe Jesu, denn mit dieser verbinden die Synoptt. die hier berichtete Erscheinung, vgl. Matth. 3, 16. Mark. 1, 10. Luk. 3, 22. *Ὡσει περιστεραν* vergleicht nicht das *καταβαινειν* des *πνευμα* mit der Bewegung einer Taube, sondern es bestimmt die Gestalt des erscheinenden Geistes, die der einer Taube glich; Luk. sagt: *εν σωματικῳ ειδει, ὡσει περιστεραν*, wo die letztern Worte offenbar die erstern erklären; der Sinn also: in Gestalt einer Taube. Wenn der Täufer eine Taubengestalt auf Jesu herabkommen und über

ihm verweilen sah, so war ihm darin verständlich, daß seine auf die göttliche Verheißung sich gründende Erwartung sich erfülle, weil die Taufe als Bild des hl. Geistes galt. Zwar ist diese Symbolik im A. T. nicht begründet, aber darum doch nicht im mindesten zweifelhaft; schon diese evang. Stellen, welche den hl. Geist in Taubengestalt erscheinen lassen, setzen sie bei den Juden voraus; dazu kommt das Zeugniß der chald. Paraphr. zum (Hohenliede) 2, 12. 13., welche die vox turturis als vox spiritus sancti deutet, und Bab. Chagig. fol. 15, b: Scriptum est (Genes. 1, 2.): Spiritus Dei ferebatur supra aquas, scilicet sicut columba, quae incubat pullis suis, neque tamen eos tangit [1]).

Was nun die Natur der Taubenerscheinung anbelangt, in welcher der Täufer seine Erwartung erfüllt sah, so haben schon unter den Alten Origenes [2]) und Theodor von Mops v. [3]) sie für einen innern, geistigen Vorgang erklärt und sie fanden für diese Deutung bei mehrern der neuern Erklärer Zustimmung. Theodor meint, daß selbst die Relation des Täufers vor seinen Schülern auf diese Auffassung hinführe, weil sie seiner Mittheilung nicht bedurft hätten, wenn die Erscheinung eine äußere gewesen wäre; in diesem Falle hätten sie dieselbe selbst wahrgenommen. Allein diese Grundlage seiner pneumatischen Auffassung hat darum keine Haltbarkeit, weil wir nicht zur Annahme genöthiget sind, die jetzt angeredeten Schüler des Täufers seien dieselben, welche bei der Taufe Jesu um ihn waren. Bestimmter steht aber der geistigen Auffassung die Relation des Markus 1, 10. entgegen, nach welcher der Herr die Erscheinung wahrnimmt (bei Matth. 3, 16. bezieht sich *ειδε το πνευμα λ.* wahrscheinlich auf den Täufer) und die Erzählung des Lukas 3, 21. 22., welcher die

---

1) Vgl. Bereschit Rabba zu 1 Mos. 1, 2. Bamidbar Rabba fol. 250, a.

2) Contra Celsum 1, 48. u. in der Cat: *Ταυτα δε παντα, το καθελθειν λεγω εξ ουρανου το πνευμα επι τον Ιησουν, και μεινai επ' αυτον, οικονομιας τροπῳ γεγραπται, ουχ ἱστορικην διηγησιν εχοντα, αλλα θεωριαν γοητην λ.*

3) Caten.: *Δηλον δε εντευθεν, ὡς εν ειδει περιστερας γενομενη ἡ του πνευματος καθοδος, ου πασιν ωφθη τοις παρουσιν, αλλα κατα τινα πνευματικην θεωριαν ωφθη μονῳ τῳ Ιωαννῃ, καθως εθος ην τοις προφηταις, εν μεσῳ πολλων τα πασιν αθεωρητα βλεπειν. Επει περιττον ην το λεγειν, ὡς Ιωαννης εμαρτυρησε λεγων τεθεασθαι το πνευμα, ειπερ ἁπαντας κοινωνους εσχε της θεας τους παροντας· — οπταsια ην, ου φυσις το φαινομενον.*

ganze um Johannes versammelte Volksmenge an der Erscheinung der Taubengestalt Theil nehmen zu lassen scheint. Diese verschiedenen Relationen stehen nicht mit einander im Widerspruche [1]), sondern lassen sich ungezwungen vereinigen; der Täufer spricht bei Johannes nur seine Wahrnehmung aus, weil er im Zusammenhange mit V. 33. nur von dieser zu sprechen Veranlassung hatte und er schließt darnach in seiner Relation die Wahrnehmung eines Andern oder Mehrerer nicht aus; eben so wenig kann dies von der Erzählung des Markus angenommen werden, der nur von Jesu handeln will und andere Personen unberücksichtiget läßt [2]). Nach den vereinten evang. Berichten waren also wenigstens zwei Personen, vielleicht auch eine große Anzahl, der Taubenerscheinung ansichtig, wobei übrigens, wenn die Volksmenge des Lukas derselben gewahr wurde, anzunehmen ist, daß diese sie nur in ihrer Aeußerlichkeit schaute und nicht nach ihrer Bedeutung auffaßte, weil sie dafür nicht vorbereitet war; denn hätte eine größere Menge von Menschen das Taufwunder mit bestimmtem Verständnisse gesehen und gehört, so wäre es nicht zu begreifen, daß nicht sogleich, unmittelbar nach der Taufe, ein Kreis von gläubigen Schülern sich um den Herrn sammelte. Bleiben wir nur bei den zwei Personen stehen, so wird es schon schwierig, an eine geistige Vision zu denken, da sich eine solche gewöhnlich nur auf ein Individuum erstreckt; nahm aber auch das Volk an der Erscheinung Antheil, so ist es schlechthin unmöglich, eine geistige Vision anzunehmen, denn ein solches allgemeines Schauen hat durchaus keine Analogie für sich in der hl. Geschichte und es wäre das Wunder gar zu wunderlich, wenn Gott bei den Vielen ein geistiges Schauen gewirkt hätte und doch nur in der Weise, daß sich ihnen bloß die sinnliche Form der Erscheinung dargestellt hätte. Es will auch Lukas mit seinem *σωματικῳ ειδει* durchaus etwas Aeußerliches ausdrücken, wovon man durch die Vergleichung seines Berichtes von dem Wunder am Pfingstfeste Apg. 2. noch mehr überzeugt wird, denn es ist unzweifelhaft, daß Lukas daselbst V. 3.: *και ωφθησαν αυτοις διαμεριζομεναι γλωσσαι ὡσει πυρος· εκαθισε τε εφ' ἑνα ἑκαστον αυτων* — eine äußere Erscheinung im Sinne hat; ebenso darf man den

---

1) Br. Bauer a. a. O. S. 36 f.
2) Vgl. Kuhn a. a. O. I. S. 301 ff.

andern Evangelisten ohne Anstand die Vorstellung von einem äußern Vorgange beimessen. Es steht also sowohl die Absicht der evang. Referenten, als auch die Umstände der vereinten Relationen einer geistigen Auffassung der Erscheinung entgegen, jene und diese führen auf die Annahme eines sinnlich wahrgenommenen Vorganges, wobei übrigens zugestanden werden muß [1]), daß diese Erscheinung als geistige Vision gedacht immerhin dem Wesen nach dasselbe wäre mit einer äußern Erscheinung, wenn nur beide auf die unmittelbare göttliche Causalität zurückgeführt werden; nach dieser Grundanschauung kommt nämlich der Erscheinung nach der einen und andern Vorstellungsweise der Charakter des Wunders zu. Bei der Annahme einer äußern Erscheinung muß aber jedenfalls die Vorstellung von einem materiellen animalischen Körper, als ob der hl. Geist auf einige Zeit eine Inkarnation und zwar in einem thierischen Leibe bestanden hätte, ferne gehalten werden; es kann nur an eine sinnlich wahrnehmbare Form gedacht werden [2]).

Bei Vergleichung der Relation des Täufers in unserem Evang. mit dem Berichte der Synoptt. von der Taufe Jesu vermißt man das Sichöffnen des Himmels und die Stimme des Vaters, s. die angeff. St., was, da hier der Täufer als ursprünglicher Beobachter spricht, auf den ersten Anblick die Glaubwürdigkeit der Synoptt. zu gefährden scheint. Die destruktive Kritik weiß dem Mangel in unserem Evang. theilweise abzuhelfen, indem sie die göttliche Ansprache an den Täufer, welche seiner Erzählung zufolge dem Taufwunder voranging V. 33., mit der Stimme Gottes vom Himmel bei den Synoptt. identifizirt; sie gebraucht diese Vermengung dann weiter zur Bestreitung des historischen Charakters der beiderseitigen Relationen, indem sich in der Ver-

---

1) S. Kuhn a. a. O. I. S. 310 ff.

2) *Cyrill. Alex.* II. 1.: προστιθησιν, ὁτι θεασοιτο μεν [το πνευμα], πλην εν ειδει περιστερας — — εν τῳ πρᾳοτατῳ σχηματιζομενον ζωῳ. *Augustin.* Ep. 120. ad Evod.: sola specie corporali oculis reddita, non natura viventis animalis expressa; dagegen ebenders. De agone christian. c. 22.: Neque hoc ita dicimus, ut Dominum Jesum dicamus solum verum corpus habuisse, spiritum autem sanctum fallaciter apparuisse oculis hominum; sed ambo illa corpora *vera corpora* credimus. Sed omnipotenti Deo, qui universam creaturam de nihilo fabricavit, non erat difficile, *verum corpus columbae sine aliarum columbarum ministerio figurare*, sicut ei non erat difficile, verum corpus in utero Mariae sine virili semine fabricare. Ebenso *Tertull.* De carne Christi c. 3.

schiedenheit des Berichtes verschiedene mythische Ausbildungen Einer unhistorischen Vorstellung kund geben sollen [1]). Richtig angesehen, muß aber das Urtheil, daß ein Mythos beiden Berichten zum Grunde liege, schon fertig sein, wenn man zu dieser Identifizirung des Inhaltes beider Relationen schreiten will, denn diese stellen nach allen Umständen verschiedene und geschiedene Vorfälle dar. Zieht man die Relation des Täufers in unserem Evang. in genauere Betrachtung, so zeigt sich klar, daß das Fehlen der angeführten zwei Momente des Taufwunders, welche die Synoptt. berichten, weder für die mythische Auffassung des ganzen Taufwunders, noch für die Bestreitung der historischen Wirklichkeit der bei Johannes fehlenden Momente einen Anhaltspunkt abgeben kann. Es wurde schon angedeutet, daß der Täufer in unserem Evang. das Taufwunder von seinem eigenen Gesichtspunkte aus referirt; war nun für ihn das Zeichen des herabsteigenden Geistes das Mittel der von Gott ihm zukommenden Offenbarung des Messias, so war er, wenn er das faktische Eintreten der Offenbarung darlegen will, nur dies zu erwähnen veranlaßt; die Offenbarung des Messias ist für ihn in der Taubenerscheinung geschehen, und wenn er nun die andern Zeichen nicht erwähnt, so schließt er ihre empirische Wirklichkeit dadurch eben so wenig aus, als dies von der Wahrnehmung der Taubengestalt durch andere Personen behauptet wurde.

Das Schauen dieser wunderbaren Erscheinung des in Taubengestalt über Jesu schwebenden und zum Zeichen der bleibenden Verbindung über ihm weilenden hl. Geistes will nun der Täufer in Verbindung mit der vorausgehenden göttlichen Vorbereitung als die zuverlässige Grundlage seines Zeugnisses angesehen wissen; darum der nachdrückliche Schlußsatz V. 34.: *κἀγω ἑωρακα και μεμαρτυρηκα, ὁτι λ.*, ich habe es gesehen, und will es hiermit bezeugt haben; über das Perf. *μεμαρτυρηκα* s. Einltg. §. 5. S. 89. *Υιος του θεου* ist der bestimmtere Ausdruck für den in der Formel: *ὁ βαπτιζων εν πνευματι ἁγιῳ* umschriebenen Begriff Messias; aber er bezeichnet den Messias im Munde des Täufers nicht bloß im theokratischen Sinne, sondern es ist wegen der Vv. 27. u. 30. ausgesprochenen Vorstellung die metaphysische Anschauung vom Gottessohne (vgl. z. V. 14.) damit zu verbinden.

---

1) Strauß a. a. O. I. S. 419 f.

Drittes Zeugniß des Täufers V. 35.—36. Es fehlt wieder eine genauere Angabe der Nebenumstände, wie bei dem zweiten Zeugnisse; aber es leuchtet ein, daß die mangelhafte Darstellung auch hier planmäßig ist [1]); die Absicht des Evangelisten geht wieder nur dahin, das Zeugniß oder die Hinweisung des Täufers auf Jesum als den Messias zu berichten und die historischen Umstände bei dieser Hinweisung sind ihm bedeutungslos. Wenn den Evangelisten einerseits das polemische Interesse gegen die Johannesjünger veranlaßte, hier am Eingange der Geschichte noch ein drittes Zeugniß aufzunehmen, so fand er auch darin, daß dasselbe Jesu die ersten Schüler zuführt und also den Fortgang der Geschichte vermittelt, noch eine besondere Aufforderung zur Aufnahme desselben. Von den beiden Schülern, die wahrscheinlich nebst andern Personen jetzt um den Täufer waren, ist der eine V. 41. Andreas benannt; unter dem andern haben wir uns den Evangelisten Johannes zu denken, der als Verfasser des Evang. aus Bescheidenheit seine Persönlichkeit zurücktreten läßt (S. Einltg. §. 4.). Da wir bei diesen Jüngern ein tiefes Verlangen gewahren, mit Jesu nähere persönliche Bekanntschaft zu machen, so müssen wir annehmen, daß sie am vorausgehenden Tage sich nicht in der Umgebung des Täufers befanden, als er Jesum bei seinem Herankommen als den Messias bezeichnete; sie würden, wenn sie zugegen gewesen, wohl sogleich die nähere Bekanntschaft des Herrn gesucht und nicht eine wiederholte Hinweisung des Täufers abgewartet haben. Wahrscheinlich sprach der Täufer, schon ehe er Jesu ansichtig wurde, zu seinen Schülern und Täuflingen über dessen Messianität und über die gestrige Begegnung mit Anführung seines Ausspruches, womit er die messianische Würde Jesu bezeichnet hatte. Unterdessen zeigte sich Jesus in der Nähe; der Täufer richtete nun seinen Blick auf ihn (*εμβλεψας τῳ Ιησου περιπ.*) und sprach: *ιδε ὁ αμνος του θεου*, siehe da das Lamm Gottes! Wenn wir uns so die Sachlage denken, so ist einleuchtend, wie der Täufer bei diesem Ausspruche von seinen Schülern sogleich verstanden wird [2]), und es ist gar nicht nöthig anzunehmen, daß der Evangelist die Rede des Täufers abgekürzt mittheile.

1) Gegen Strauß a. a. O. S. 378. Br. Bauer a. a. O. S. 39 f.
2) Gegen Br. Bauer a. a. O. S. 41.

Es wurden bei der Erklärung dieses Abschnittes V. 19.—38. schon einige Punkte berücksichtiget, auf welche die destruktive Kritik ihren Widerspruch gegen die Glaubwürdigkeit der Johanneischen Geschichtserzählung gründet; noch sind aber die wichtigern übrig, welche wir hier zum Gegenstande einer Schlußbetrachtung machen, weil sie sich auf alle hier berichteten Zeugnisse des Täufers zugleich beziehen und weiter in die Johanneische Geschichtserzählung hineingreifen, indem auch das Zeugniß des Täufers K. 3, 27 ff. betheiliget ist.

Es wird nämlich bemerkt: 1) daß es Schwierigkeit habe, dem Täufer die Vorstellung von der Präexistenz des Messias, die ihm 1, 15. und 31. beigelegt wird, in der historischen Wirklichkeit zuzuschreiben; 2) daß es unwahrscheinlich, ja unmöglich sei, daß er sich nach V. 29. und 36. den Messias als leidenden und durch Leiden und Tod die Sünden der Welt büßenden dachte, weil die Vorstellung von einem leidenden Messias dem gangbaren Messiasbegriffe so fremd war, daß sich die Jünger Jesu selbst nach einem langen Umgange mit ihm nicht in dieselbe finden konnten; beide Vorstellungen sollen sich als das Eigenthum des spätern Bewußtseins des Evangelisten verrathen [1]); 3) daß der Bericht des Matthäus 11, 2 ff. und des Lukas 17, 18 ff., nach welchem der Täufer einige seiner Schüler mit der Frage an Jesum abordnete: ob er der Messias sei, oder ob man einen andern erwarten müsse? — sich den Zeugnissen des Täufers in unserem Evang. K. 1. u. 3., in wieferne sie eine bestimmte Erkenntniß und Ueberzeugung von der Messianität Jesu aussprechen, in unauflöslichem Widerspruche entgegenstellen; die Rücksicht auf die angeführten Schwierigkeiten und Undenkbarkeiten verlange aber bei diesem Widerspruche, gegen den vierten Evangelisten zu entscheiden und also dem Täufer die Kenntniß und Ueberzeugung von der Messianität Jesu, welche Johannes ihm beilegt, abzusprechen [2]). (Die Vv. 31.—36. in K. 3. lassen wir hier unberücksichtiget, weil wir sie nicht als Rede des Täufers anerkennen; s. die Erklrg. d. Abschn.). Nebst der früher berührten Differenz im Berichte der vier Evangg.

---

1) Strauß a. a. O. I. S. 367 ff. Weiße a. a. O. II. S. 193 ff. Br. Bauer a. a. O. S. 22 ff. u. 32 ff.

2) Strauß a. a. O. S. 360 ff. Weiße a. a. O. I. 266 ff. Br. Bauer Synoptt. II. S. 246.

von dem Taufwunder soll nun 4) auch die voranstehende nothwendige Entscheidung den historischen Charakter des Taufwunders umstoßen, weil mit der festgesetzten Nichtkenntniß des Messias auch die Grundlage der Erkenntniß fallen müsse; der mythische Charakter dieser Wundergeschichte soll sich aber auch aus der Betrachtung der Sache selbst ergeben, da nämlich das Taufwunder im Ganzen und die Erscheinung des Geistes, wie sie berichtet wird, insbesondere, gegen alle vernünftigen Begriffe verstoße [1]). Indem nun die destruktive Kritik den ganzen Inhalt der Zeugnisse des Täufers im vierten Evang. K. 1. u. 3. als unhistorisch befindet, erklärt sie mit Hinzunahme der früher angeff. Schwierigkeiten zugleich die äußern Vorgänge, unter welchen die Zeugnisse abgelegt sein sollen, für unhistorisch; die Scenen und Situationen K. 1. u. 3. sollen von dem Evangelisten geschaffen sein, um den Täufer auf Jesum hindeuten und ihn seine eigenen (des Evangelisten) Messiasvorstellungen aussprechen lassen zu können.

Was nun zuvörderst die angefochtenen dogmatischen Vorstellungen anbelangt, so läßt sich das Bewußtsein des Täufers von der Präexistenz des Messias auf geschichtlichem Wege erklären, aus den metaphysischen Anschauungen seiner Umgebung, welche schon in der Einleitung §. 7. aus den Targumim dargestellt wurden. Die Targumim enthalten die Vorstellung von einem von Gott persönlich verschiedenen Wesen, durch welches Gott die Welt geschaffen und in welchem er sich den Menschen offenbarte zu verschiedenen Zeiten; sie stellen dieses in das engste Verhältniß zum Messias, indem es sich mit ihm verbinden und seine Hülfe sein soll; es tritt also dasselbe in dem Messias in die Welt ein und er ist daher seiner höhern Natur nach Eins mit dem Wesen, welches bei der Schöpfung thätig war und vormals schon in Israel waltete (vgl. 1 Cor. 10, 4.) [2]). Da so alte Quellen die Vorstellung von der Präexistenz des Messias ausdrücken, so darf man die jüdischen Elemente in der von Epiphanius [3]) mitgetheilten Lehre der Ebionäer wohl auch dem ältern Judenthume beimessen; sie lehrten, berichtet Epiphanius: *ανωθεν μεν οντα (τον Χριστον), προ παντων δε κτισθεντα, πνευμα οντα, και*

---

1) Strauß a. a. O. S. 400. und 418. Br. Bauer Synoptt. I. S. 204 ff.

2) Vgl. die S. 120 angeff. St.

3) Haeres. XXX. 13.

ὑπερ αγγελους οντα, παντων τε κυριευοντα, και Χριστον λεγεσθαι, τον εκεισε δε αιωνα κεκληρωσθαι, ερχεσθαι δε ενταυθα, ὁτε βουλεται, ὡς και εν τῳ Αδαμ ηλθε και τοις πατριαρχαις εφαινετο ενδυομενος το σωμα, προς Αβρααμ δε ελθων και Ισαακ και Ιακωβ· ὁ αυτος επ' εσχατων των ἡμερων ηλθε, και αυτο το σωμα του Αδαμ ενεδυσατο, και ωφθη ανθρωπος και εσταυρωθη και ανεστη και ανηλθεν. Aber es ist nicht einmal nothwendig, dem Bewußtsein des Täufers die Vorstellungen seiner Zeitgenossen, welche sie durch Reflexion und Spekulation über alttestamentliche Stellen gewonnen haben, zu Grunde zu legen; er konnte auch selbstständig die Vorstellung der Präexistenz des Messias aus den Schriften des A. T. schöpfen und zwar durch rein menschliche Kraft, ohne daß man in seinem prophetischen Geiste Hülfe suchen muß. Im Gesichte des Daniel 7, 13. 14. ist der Menschensohn, unter welchem der Messias zu verstehen ist und von den Juden von der ältesten Zeit her verstanden wurde, ein überirdisches Wesen; der Messias kommt nach diesem Orakel von dem Himmel herab auf die Erde, existirte schon vor seiner irdischen Geburt, er existirt von Ewigkeit, so wie seine Herrschaft in Ewigkeit dauern soll. Sollte der Täufer die Messianität dieses Orakels nicht erkannt haben! Außerdem konnte sein reflektirender Geist die Präexistenz des Messias in allen alttestamentl. Stellen auffassen, die ihm die Göttlichkeit zuschreiben [1]), in welcher er über die irdischen Grenzen des Daseins erhoben wird. Nimmt man aber noch den prophetischen Charakter des Täufers in Anspruch, so muß die Möglichkeit jener Anschauung vom Messias bei ihm um so mehr einleuchten.

Die Vorstellung von einem leidenden und sterbenden Messias steht allerdings dem gemeinen Messiasbegriffe der Juden zur Zeit Christi entgegen, nach welchem er ewig lebt und ein mächtiger König ist, der den Thron Davids wieder herstellt und alle Nationen sich unterwirft, s. Matth. 16, 21. 22. Mark. 16, 30. 31. Luk. 18, 31.—33. Joh. 12, 34. Matth. 20, 20 ff. [2])

---

1) S. die Darlegung derselben bei Hengstenberg Christolog. I. a. S. 216 ff.

2) Vgl. Bab. Sanhedrin fol. 91, b u. 99, a. *Joseph.* bell. jud. V. 4. *Origen.* c. Celsum II. 29., wo Celsus sagt: *μεγαν δυναστην και πασης της γης και παντων των εθνων και στρατοπεδων κυριον ειναι οἱ προφηται τον επιδημησοντα.*

Daß aber Einzelnen die Vorstellung von einem leidenden Messias damals nicht fremd war, sieht man aus der Anrede des alten Simeon an Maria bei Luk. 2, 35: *και σου δε αυτης την ψυχην διελευσεται ῥομφαια.* In spätern jüdischen Schriften tritt sie bestimmt hervor [1]); aber weil die Juden die Herrlichkeit des Messias, die sie als irdische Größe auffaßten, mit der Niedrigkeit im Leiden und Sterben nicht vereinbaren konnten, so theilten sie den biblischen Messias und knüpften das Bild der Herrlichkeit und Niedrigkeit an zwei Personen, an den Messias, den Sohn Davids, und an den Messias, den Sohn Ephraim oder Josephs [2]). Während nun diese Vorstellung von einem doppelten Messias einer spätern Zeit angehört, so ist dagegen die Idee von einem leidenden Messias für sich als eine längst bekannte anzunehmen, da sie schon im Evang. des Lukas hervorleuchtet, wenn sie auch nur das Eigenthum Weniger war; sie wurde erst von dem biblischen Messias hinweggenommen, als die beiden Vorstellungen von der Herrlichkeit und dem Leiden des Messias mehr entwickelt waren und in dieser Entwicklung in einer Person unvereinbar schienen. Es liegen für dieselbe, auch abgesehen von Jes. 53., in den alttestamentlichen Schriften hinreichende Bildungselemente. Einige Stellen führen derselben dadurch entgegen, daß sie die Niedrigkeit des Messias hervorheben, s. Zach. 9, 9. Jes. Kap. 42 und 49; andere halten unmittelbar seine Leiden und seinen Tod vor, s. Jes. 50, 6. Ps. 16. 22. und 40. Zach. 12, 10. Es wird ferner eine Sühnung des Volkes in der messianischen Zeit verheißen, Dan. 9, 24. Zach. 13, 1.; da nun bei den Juden die Vorstellung von der sündetilgenden, versöhnenden Kraft des Todes der Gerechten sich findet [3]), so lag es den tiefer Denkenden nahe, die verheißene Sündentilgung mit dem Leiden und dem Tode des Messias in Causalzusammenhang zu bringen. Wenn nun überhaupt einmal bei einem tiefern Nachdenken über die alttestamentl. Schriften die Idee von einem leidenden, für die Sünden des Volkes duldenden und durch Lei-

---

1) Bab. Succa fol. 52, a. Pirke Rabbi Elieser c. 19. Sohar P. II. p. 65. (Edit. Amstel.)

2) Vgl. Hug Gutachten ꝛc. Freib. Zeitschr. VIII. Hft. 1. S. 41 ff. — Gfrörer Urchristenth. I. S. 1. 258 ff.

3) *Joseph.* De Maccab. §. 1. und 17. Hieros. Joma fol. 1. Moed katon fol. 28, a. Sohar P. III. p. 218.

den und Tod dasselbe versöhnenden Messias aufdämmerte, so konnte dem betrachtenden Geiste die klare Darstellung derselben bei Jesaia nicht entgehen, es mußte die messianische Beziehung des für die Schuld seines Volkes duldenden Knechtes erkannt werden und die Anschauung sich an diesem Orakel aufklären. In dem Buche Pesikta ist wirklich die Idee des sühnenden Leidens des Messias auf Jes. 53. gegründet [1]). Es findet sich also bei den Juden die Idee eines leidenden und büßenden Messias [2]), und nun kann es nicht mehr für unwahrscheinlich oder gar für undenkbar gehalten werden, daß sie auch dem Täufer eigen war; er konnte sie eben sowohl von Andern aufnehmen, als auch selbst aus den hl. Schriften schöpfen, also die messianische Beziehung von Jes. 53. erkennen und anwenden, und zwar dies wieder ohne Unterstützung des prophetischen Geistes; berücksichtigt man aber auch wieder seinen prophetischen Charakter, so muß es ganz natürlich erscheinen, daß ein großer Prophet des vorangehenden Propheten Orakel erkannte und ihren Sinn und Beziehung verstand. Wir berühren die prophetische Erleuchtung nur nebenbei, weil der fragliche Gegenstand auch ohne dieselbe erklärlich ist. [3])

Immerhin ist aber anzunehmen, daß die Hoheit des Messias in dem Bewußtsein des Täufers voranstand und daß sein Begriff von der Hoheit des Messias nicht frei war von jüdischen Elementen, (obschon derselbe dadurch in Widerspruch kommt mit dem Leiden und Tode), daß er darum auch das innere Verhältniß und den Zusammenhang der Niedrigkeit und der Herrlichkeit des Messias, welches darin besteht, daß er durch die erstere zur letztern eingeht, nicht klar schaute. Schon daraus leuchtet ein, wie der Herr Matth. 11, 11. den Täufer den niedersten Bürgern im Reiche Gottes nachsetzen konnte; aber es

---

1) Bei *Hulsius* Theol. Judaica, Bredæ 1653. p. 309. אמר לו (Gott zum Messias) רוצה אתה להבריאות ולגאול את בני אחר ששת אלפים אמר לו היך אמר לו אם תסבול היסורין למרק עונם ההוא דכתיב אכך חלרינו נשא אמר לו אסבול אותם בשמחה.

2) Vgl. Stäudlin Ueber den Zweck und die Wirkungen des Todes Jesu, in der Gött. Biblioth. für theolog. Literat. 1. S. 233 ff. Hengstenberg Christolog. I. a. S. 252 ff. b. S. 290 ff.

3) Vgl. Lücke und Tholuck Comentt. z. Joh. 1, 29. Frommann Joh. Lehrbgr. S. 448.

fehlte ihm auch überhaupt die genaue und zusammenhängende Erkenntniß der letzten Entwicklung des Heilsplanes Gottes, welche erst in Folge des historischen Ablaufes den Menschen erkennbar wurde [1]).

Die Jünger des Täufers waren noch mehr von dem gemeinjüdischen Messiasbegriffe beherrscht, und daraus erklärt es sich nun, daß die von Johannes ausgesprochene Idee von dem leidenden Messias von ihnen nicht begriffen und nicht aufgefaßt wurde, daß sie sich auch später, als sie sich an Christum angeschlossen, nicht in dieselbe finden konnten [2]).

In der von Matth. Kap. 11. und Luk. Kap. 7. berichteten Sendung und Anfrage der Gesendeten des Täufers stellt sich der Geschichtserzählung des vierten Evangelisten eine unverkennbare Schwierigkeit entgegen, die jedoch nicht unauflösbar ist, wenn man nur der Vereinigung des beiderseits Erzählten nicht zum voraus abgeneigt ist. Man kann aber über diese Schwierigkeit nicht dadurch hinwegkommen, daß der Frage der Abgeordneten des Täufers: *συ ει ὁ ερχομενος, η ἑτερον προσδοκωμεν*; — die Bedeutung einer Frage der Ungewißheit oder des Zweifels benimmt und dieselbe als eine indirekte Aufforderung zum öffentlichen Auftreten als Messiaskönig erklärt [3]); dies wäre eine exegetische Sünde gegen den Text, der klar genug einen Zweifel ausspricht. Eben so wenig gestattet der Text die Annahme, daß der in der Frage ausgedrückte Zweifel nicht dem Täufer, sondern seinen Schülern angehöre, die er zum Herrn geschickt habe, damit sie von ihm selbst zur Ueberzeugung von seiner Messianität geführt würden [4]); der Text (s. Matth. V. 4. Luk. V. 22.) legt ja ausdrücklich dem Täufer das Bedürfniß einer Aufklärung bei, er selbst ist demselben zufolge der Zweifler [5]).

Dieser Zweifel kann nach dem Texte wieder nicht so aufgefaßt werden, als ob der Täufer darüber ungewiß gewesen wäre,

---

1) Vgl. Hengstenberg a. a. O. I. a. S. 274 f.

2) Vgl. Hengstenberg ebendas.

3) Schleiermacher Ueber die Schriften des Lukas, ein krit. Versuch. S. 110.

4) *Chrysost.* Hom. 36. in Matth. *Hilarius.* Auctor oper. imp. in Matth. *Cyrill. Alex. Euthym. Theophylact.*

5) *Tertull.* Adv. Marc. l. IV. c. 18. De baptismo c. 10. *Origen.* Hom. 17. in Luc. Cfr. *Calmet* ad Matth. XI. 2.

ob der Mann, von dem ihm außerordentliche Thaten berichtet wurden, wirklich Jesus oder aber eine andere Person sei [1]); die Frage drückt vielmehr eine Ungewißheit über die Messianität der bekannten Persönlichkeit Jesu aus.

Wenn der Zweifel des Täufers dahin bezogen sein will, so fragt es sich nun, ob es denkbar sei, daß Johannes von einer durch göttliche Offenbarung vermittelten Ueberzeugung von der Messianität Jesu wieder herabgekommen, daß er nach vorangegangener entschiedener Gewißheit wieder zum Zweifler geworden sein sollte? — Es wurde schon oben bemerkt, daß in dem Messiasbewußtsein des Täufers die Herrlichkeit des Messias voranzustellen und daß sein Begriff von derselben nicht frei von den jüdischen Vorstellungen zu denken sei. Wenn er nun durch die jüdischen Elemente in seinem Messiasbegriffe gehindert wurde, die Hoheit des Messias mit seiner Niedrigkeit im inneren Zusammenhange aufzufassen, so daß jene und diese sich seinem Geiste als geschiedene Momente darstellten, so konnte es wohl geschehen, daß das eine Moment, die Niedrigkeit des Messias im Leiden und Tod, unter dem vorherrschenden Einflusse des andern Momentes, der Herrlichkeit, in seinem Bewußtsein später so sehr zurücktrat, daß jenes ihm nur noch dunkel präsent war; daß ferner die jüdischen Elemente in seinem Begriffe von der Hoheit des Messias sich so sehr hervordrängten, daß er sich denselben zwar als übermenschliches Wesen, aber, was an sich damit vereinbar ist, als mächtigen König eines irdischen Reiches dachte. Konnte aber die Vorstellung von der Herrlichkeit des Messias und zwar in Beziehung auf dessen Beruf nach jüdischer Anschauungsweise über die Idee vom geduldig leidenden Lamme in der Weise herrschend werden, so war damit in seinem Geiste zugleich die Erwartung begründet, daß Jesus nach den ersten Vorbereitungen sein königliches Amt mit Macht und Herrlichkeit antreten werde, und eben so die Erwartung der Besiegung und Vernichtung aller Feinde des messianischen Werkes. Diese Erwartung erfüllte sich nun nach einem längern Wirken des Herrn nicht, und der Täufer sah jetzt im Widerspruche mit seinen Hoffnungen sich, den Verkündiger des Mes-

---

1) (Justin. Mart.) Responsa ad Orthodox. super quæstiones neeessarias, qu. 38.

sias, als den Bedrängten und Unterdrückten, in der Gefangenschaft [1]) und Todesgefahr. Bei diesem Widerspruche der historischen Zustände und Ereignisse mit seinen Erwartungen konnte in seinem Geiste der Zweifel an der Wahrheit, d. i. an der objektiven Wirklichkeit seiner frühern Erfahrungen, entstehen, er konnte darüber zweifelhaft werden, ob er wirklich aus hinreichenden Gründen Jesum für den Messias halte. Es gibt Zeitpunkte in dem Menschenleben, in welchem sich unter dem Einflusse äußerer Ereignisse die Vergangenheit wie ein Traum vor den Geist stellt, in welchen ihm das Erlebte zwar wohl vorschwebt, und sogar nach allen Einzelnheiten, aber von ihm als unglaublich befunden und wie Phantasiegebilde angeschaut wird. So lange der Täufer im prophetischen Berufe steht, so lange wir also eine besondere Wirksamkeit des göttlichen Geistes in ihm anzunehmen haben, ist ein solcher psychologischer Zustand bei ihm nicht denkbar; aber er war jetzt von seiner prophetischen Laufbahn ausgetreten, sein prophetischer Beruf war vollendet und wir haben ihn jetzt uns als bloß menschliche Persönlichkeit vorzustellen; wir müssen also auch solche psychologische Zustände und Vorgänge bei ihm als möglich denken, welche überhaupt der menschlichen Natur nicht fremd sind [2]).

Wenn nun dem Täufer in seinem Kerker sich die Zweifel an der Messianität Jesu aufdrängten, so konnte er doch auch seinen Glauben nicht aufgeben, als ihm wunderbare Handlungen von ihm gemeldet wurden; so in der Schwebe stehend, mußte er das Verlangen hegen, ihn selbst zu sprechen, und wenn dies nicht möglich war, durch seine Vertrauten eine bestimmte Erklärung von ihm zu erhalten; so erklärt es sich auch, daß bei Matth. und Luk. die Sendung an ihn durch die Nachricht von Wunderthaten motivirt wird [3]).

Läßt sich nun der Bericht des vierten Evangelisten von den,

---

1) Zu Machärus, Joseph. Antiquitt. XVIII. 5, 2.

2) Tertullian sagt a. a. O.: Der Geist der Prophetie sei von Johannes gewichen, um in Jesu zu wohnen; das Erstere ist eine Bemerkung, die Beachtung verdient.

3) Vgl. Lücke, welcher den Bericht des Matth. und Luk. und den unseres Evang. für wahr, den Zweifel des Täufers aber für ein psychologisches Räthsel hält; Olshausen z. Matth. 11, 2. Frommann Johann. Lehrbgr. S. 448.

eine entschiedene Anerkennung der Messianität Jesu aussprechenden Zeugnissen des Täufers mit der zweifelnden Anfrage desselben durch seine Schüler bei Matth. und Luk. vereinbaren, oder ist eine spätere Entstehung eines Zweifels bei dem Täufer denkbar und annehmbar, so kann der Bericht des Matth. und Lukas keinen Beweis gegen die empirische Wirklichkeit der Taufereignisse abgeben. Findet man aber an der Vorstellung Anstoß, hält man es für unmöglich und undenkbar, „daß sich der heilige Geist, wie ein endliches Wesen, von einem Orte zum andern bewegen und vollends gar in einer Taube sich verkörpern sollte," so theilen wir den Anstoß an dieser Vorstellung, aber wir erkennen sie nicht als die unserige an, sondern betrachten die herabkommende Taubengestalt nur als ein sinnlich wahrnehmbares Zeichen für die bleibende Verbindung des heiligen Geistes mit Jesu, dem Messias, des Geistes, der eine überirdische, also von oben wirkende, persönliche Kraft ist.

Wir sind auch nicht der Ansicht, daß die Evangelisten, indem sie das Taufwunder berichten, eine jetzt erst Statt findende Vereinigung des Geistes mit Jesu sich vorstellen; wir können deßhalb den Widerspruch, den die destruktive Kritik zwischen dem Taufwunder und der Erzeugung Jesu durch den hl. Geist findet, nicht anerkennen; eben so wenig widerstreitet dasselbe der Johanneischen Lehre von der Menschwerdung des Logos, dem „ὁ λογος σαρξ εγενετο" [1]). Was die Erzeugung Jesu durch den hl. Geist betrifft, so steht derselbe in dieser Wirksamkeit zunächst nur im Verhältnisse der Causalität zur Person Jesu; doch muß angenommen werden, daß er auch zugleich mit dem Erzeugten in bleibende Verbindung getreten ist; denn wenn wir Jesum auch nur als Mensch zu betrachten hätten, so liegt ja gerade dies in der Idee des Menschen, die in Jesu von Neuem gesetzt ist, daß er mit Gott durch den hl. Geist verbunden ist (Einltg. §. 8.); aber wir werden sehen, daß bei einer höhern Anschauung seiner Person diese Verbindung durchaus nothwendig zu denken ist. Als erleuchtendes Prinzip erzeugte er in dem kreatürlichen Geiste Jesu schon vor dem Taufakte das Bewußtsein seiner Messianität; aber es fehlte demselben, so wie dem Glauben des Täufers, noch die volle und entschiedene Gewißheit. Nach dem Taufakte manifestirte

1) Strauß a a. O. I. 220 ff.

sich der mit ihm verbundene göttliche Geist auf eine sinnlich wahrnehmbare Weise, und diese außerordentliche Offenbarung erhob ihn in Verbindung mit der Stimme vom Himmel zur entschiedenen Gewißheit, daß er derjenige sei, auf welchen nach der Verheißung der Propheten der hl. Geist. in ausnehmender Weise ruhen werde, denn auch für ihn war das Zeichen, das die Ueberzeugung des Täufers begründete, verständlich, und ebenso, wie für den Täufer, für ihn bestimmt, wenn es auch jener nach seinem Gesichtspunkte Joh. 1, 32. nur in Beziehung auf seine Person darstellt; jetzt beginnt aber auch mit dem öffentlichen Amtsantritte Jesu die höhere innere Wirksamkeit des hl. Geistes (*Ιησους πληρης πνευματος ἁγιου ὑπεστρεψεν απο Ιορδανου*, Luk. 4, 1.), und so wie seine äußere Erscheinung in Verbindung mit der Stimme des Vaters bei Jesu die Ueberzeugung von seiner Messianität begründete, so wird durch das äußere Zeichen auch die nun beginnende höhere Wirksamkeit des Geistes bedeutet. Der Anfang einer höhern Wirksamkeit des heiligen Geistes ist aber nicht anfangender Besitz desselben, so wenig als der Mensch mit einer höhern Thätigkeit seines kreatürlichen Geistes diesen erst zu besitzen anfängt.

Wenn man ferner in der Geistesoffenbarung nach der Taufe, die unrichtig als jetzt erst Statt findende Geistesmittheilung angesehen wird, einen Widerspruch mit der Lehre von der Inkarnation des Logos findet, so liegt diesem Urtheile eine Vorstellung zu Grunde, die dem vierten Evangelisten keineswegs angehört, nämlich die Vorstellung von der Identität des *λογος* und des *πνευμα ἁγιον* [1]). Der vierte Evangelist hält sowohl im Evang. als auch in seinem ersten Br. beide Begriffe genau auseinander. Das *πνευμα* ist ihm eine vom Logos verschiedene Kraft und zwar, so wie im N. T. überhaupt, gleich diesem eine persönliche göttliche Kraft, eine göttliche Hypostase; 1 Joh. 14, 26. 15, 26. 16, 13. 14. vgl. Matth. 28, 19. Mark. 13, 11. Apg. 5, 3. 15. 28. u. a.; die Inkarnation des Logos ist also nach dem Sinne der hl. Schriften nicht eine Inkarnation des hl. Geistes. Während aber der *λογος*

---

1) Auch angenommen von Chr. Schmidt Bibl. für Krit. und Exeg. I. 3. S. 361 ff. Eichhorn Einltg. in d. N. T. II. S. 158 ff. Winzer Progr. Num quid discriminis inter *τον λογον* Joanni Apostolo dictum et *το πνευμα* intercedat, denuo quaeritur. Lips. 1819.

und das πνευμα ἁγιον unterschiedene Hypostasen sind, so sind sie als göttliche Naturen, also dem Wesen nach, Eins, und so wie der Logos oder der Sohn in bleibender Verbindung steht mit dem Vater (Joh. 1, 18.), so muß auch der Geist in bleibender Verbindung gedacht werden mit dem Vater und dem Logos oder Sohne; indem wir also die Vorstellung abweisen, welche die Inkarnation des Logos wesentlich gleichsetzt einer Inkarnation des hl. Geistes, so ist es anderseits bei der höhern Anschauung von Jesu, nach welcher er der Mensch gewordene Logos oder Gottessohn ist, ein nothwendiger Gedanke, wie wir schon oben angedeutet haben, daß mit ihm vom Augenblicke der Erzeugung an der hl. Geist verbunden sei, weil in keinem Augenblicke eine Lostrennung des hl. Geistes vom Logos oder Sohne angenommen werden darf. Nach dieser höhern Anschauung von Jesu ist der hl. Geist nicht durch Mittheilung mit ihm verbunden, wie er den Menschen gegeben wird und wie wir es bei Jesu anzunehmen hätten, wenn er nur eine durch göttliche Kraft gesetzte Menschennatur wäre; er ist mit ihm vermöge seiner göttlichen Natur, es liegt die Verbindung nothwendig in seiner Göttlichkeit [1]).

Der hl. Geist ist in Bezug auf die geistige Welt überhaupt erleuchtendes, die höhere Erkenntniß vermittelndes und den Willen und das Gemüth anregendes und bewegendes Prinzip; die Anregung bezieht sich nicht nur auf das innere Leben des angeregten Subjektes, sondern sie treibt auch hin zur Mittheilung der durch den Geist gewonnenen Erkenntnisse nach Außen; vgl. Joh. 14, 26. 1 Cor. 2, 12. 13. 2 Petr. 1, 21. u. a. Als erleuchtendes und den Willen anregendes Prinzip ist der hl. Geist auch in Christus aufzufassen; er vermittelte, wie schon oben bemerkt, in seinem kreatürlichen Geiste das Messiasbewußtsein, vermittelte sofort in demselben die Erkenntniß alles dessen, was der Inhalt des göttlichen Bewußtseins des Logos ist, die Erkenntniß des Wesens und der Natur Gottes, der göttlichen Ideen und Rathschlüsse, und er trieb ihn zur Mittheilung der göttlichen Erkenntnisse, zur Offenbarung an das Menschengeschlecht, vgl. Joh. 3, 34.; durch ihn wurde die Ein-

---

1) Vgl. *Cyrill. Alex.* II. 1. Abschnitt mit der Ueberschrift: *Ὁτι ου κατα μετοχην, ουδε ὡς επακτον εν τῳ υἱῳ το ἁγιον πνευμα εστιν, αλλ' ουσιωδως και κατα φυσιν ενυπαρχει αυτῳ·* s. gegen das Ende.

heit des göttlichen und menschlichen Denkens in Christus bewirkt und die Manifestation der göttlichen Gedanken nach Außen geleitet. So viel zur Verständigung über das Verhältniß des hl. Geistes zum göttlichen Logos in Jesu und zur Bestreitung der destruktiven Kritik [1]).

Jesus gewinnt die ersten Jünger; reist nach Galiläa.

Kap. I. 37.—52.

Andreas und Johannes kommen zu Jesu, V. 37.—41. Andreas und Johannes, bis jetzt dem engern Schülerkreise des Täufers angehörig, folgen auf dessen Hinweisung unverzüglich den Schritten Jesu, um eine Unterredung mit ihm zu suchen; *ακολουθειν* hat hier die sinnliche Bedeutung des Nachgehens, wie 10, 11., nicht die des gläubigen Anschließens. Ihre nächste Absicht war, zu beobachten, wohin sich Jesus begebe, wo er Einkehr nehme, um sofort Zutritt bei ihm zu finden; sie hielten es theils für unschicklich, ihn auf dem Wege anzureden, theils mochten sie hoffen, im ruhigen Beisammensein eine ausführlichere Belehrung zu erhalten, als ihnen eine Unterredung unterwegs gewähren könnte. Ihr Eifer führt sie aber so nahe zu Jesu hin, daß dieser auf sie aufmerksam wird und sich umwendet; er bemerkt ihre Absicht, die Bekanntschaft mit ihm zu machen, und gibt ihnen durch eine zuvorkommende Frage Gelegenheit, ihr Verlangen auszusprechen. Sie reden ihn mit dem ehrenvollen Titel רבי an, welcher den Gesetzlehrern zur Zeit Christi von ihren Schülern gegeben wurde; für die griechischen Leser wird die Erklärung des hebr. Ausdruckes beigesetzt; nach ihrem vorgedachten Plane fragten sie jetzt V. 39. nur nach dem Orte seiner Einkehr: *που μενεις; μενειν* von einem vorübergehenden Aufenthalte des Wandernden oder von der Nachtwohnung, = *αυλιζεσθαι* (לון Richt. 19, 10.), vgl. 24, 29. Dem unbefangenen Leser begegnet hier überall nichts Anstößiges; nur die destruktive Kritik, welche in diesem Abschnitte fortfährt, den historischen Charakter der Geschichtserzählung zu bestreiten, kann über die Frage der

---

1) Vgl. Frommann Joh. Lehrbegr. S. 358 ff. Lücke Comment. I. 434 ff. Kuhn Leben Jesu I. S. 330 ff.

Jünger die bornirte Verwunderung aussprechen: „Welche unbedeutende und nichtige Frage für solche, die so eben das höchste Zeugniß vernommen hatten und mit vollem Herzen sich an den wenden sollen, in dem sie die Erfüllung ihrer theuersten Erwartungen sahen!“ Ebenso unverständig spricht sie sich über die freundliche Antwort und Einladung des Herrn: ερχεσθε και ιδετε V. 40. aus; es sollen die Worte des Herrn „etwas so Hochtönendes haben, daß sie zu dem höchsten und gehaltvollsten Schauspiele einzuladen scheinen; nach jener Aufforderung müßte man erwarten, daß die Wohnung des Herrn ein Allerheiligstes und selbst in ihrer Aeußerlichkeit ein würdiges Tabernakel des Hochwürdigsten gewesen sein müßte“ [1]). Die beanstandete Einladungsformel steht im Evang. noch 1, 46. u. 11, 34., und es ist wenigstens an letzterer Stelle von nichts Außerordentlichem die Rede, denn der Herr soll nur sehen, wo Lazar begraben liegt, von dem folgenden Wunder weiß Maria nichts; man wird also schon durch den Sprachgebrauch des Evang. zur Einsicht geführt, daß wir in den Worten des Herrn eine gewöhnliche Einladungsformel haben; es kommen aber auch bei den Talmudisten die dem ερχου και ιδε entsprechenden Formeln בוא וראה und תא חזי in gleichem Sinne öfters vor [2]).

Die Erinnerung an dieses denkwürdige Zusammentreffen mit dem Herrn erhielt sich in dem Geiste des Johannes so lebendig, daß er im hohen Alter noch die Stunde weiß, zu welcher dasselbe Statt fand; diese genaue Zeitangabe läßt aber hinwiederum auch erkennen, daß der Evangelist der hier ungenannte Jünger ist. Die Zeitbestimmung: ὡρα ην ὡς δεκατη ist nach der jüdischen Tageseintheilung gegeben; die Juden theilten seit dem Exil den Tag von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang in 12 Stunden ab [3]); die zehnte Stunde entspricht also ungefähr unserer vierten Nachmittagsstunde; sie ist die Stunde der Zusammenkunft und την ἡμερ. εκειν. ist also von dem Reste dieses Tages zu verstehen. Der Erfolg der Unterredung während dieses Beisammenseins erhellt aus der begeisterten Anrede des Andreas an seinen Bruder Simon V. 42.: εὑρηκαμεν τον Μεσσιαν·

---

1) Br. Bauer a. a. O. S. 42 f.
2) *Lightfoot* Horae hebr. et talm. und Wetstein z. d. St.
3) S. Winer Bibl. Realwörth. Art.: Tag.

es bestätigte sich diesen Jüngern das Zeugniß des Täufers, sie bekennen freudig die Messianität Jesu, wobei man aber nicht anzunehmen hat, daß jetzt schon ihr Glaube vollkommen war; daran denkt gewiß auch der Evangelist in dieser Erzählung nicht, und es ist also hiermit vereinbar, daß sich der Herr später über den Unglauben der Jünger, im relativen Sinne, beklagt. Ganz irrthümlich wird aber behauptet, daß nach den Synoptt. die erste Anerkennung der messianischen Würde Jesu bei seinen Jüngern kurz vor sein Leiden falle, daß die Einsicht in seine Messianität ihnen nach Matth. 16, 16 ff. Mark. 8, 29. Luk. 9, 20. erst in dieser späten Zeit aufgehe, daß also die synoptische Geschichtserzählung das schon so frühe Statt findende Bekenntniß, wie es der vierte Evangelist hier von sich selbst und von Andreas und sofort von einigen andern Jüngern darstellt, direkt ausschließe [1]). An den angeführten Stt. bei den Synoptt. nimmt Simon Petrus im Namen der Zwölfe das Wort und spricht den Glauben aus, daß Jesus der Christ, der Sohn Gottes sei. Dies kann aber nicht so angesehen werden, als ob Petrus für sich und seine Mitjünger eine erst im Augenblicke gewordene Einsicht und Anerkennung ausspreche; offenbar setzt schon die Seligpreisung des Herrn 5, 11. die messianische Anerkennung bei seinen Jüngern voraus, und nach 14, 33. beteten ihn seine Jünger (V. 22.) an und sprachen: *αληθως θεου υιος ει.* Ein Schriftsteller, der Solches vorausberichtet, kann eine spätere Aeußerung eines Jüngers Jesu über dessen Messianität sich nicht so denken, als ob sie der Ausdruck einer erst im Augenblicke gewordenen Erleuchtung sei. Die Worte des Herrn Matth. 16, 17.: *ὁ πατηρ μου εν τοις ουρανοις απεκαλυψε σοι* stellen auch diese Offenbarung keineswegs in die unmittelbare Gegenwart, sondern es wird durch dieselben die ausgesprochene Erkenntniß und Anerkennung überhaupt auf göttliche Vermittlung zurückgeführt. Es ist also nicht wahr, daß die Synoptt. die von dem vierten Evangelisten in die erste Zeit des Auftretens Jesu gesetzte Anerkennung ausschließen; wir sind nach denselben nicht gehindert, die Erkenntniß und den Glauben an seine Messianität in die früheste Zeit hinaufzurücken [2]).

Simon, des Andreas Bruder, wird zum Herrn

---

1) Strauß a. a. O. I. S. 354. u. 497.
2) Vgl. Freib. Zeitschr. für Theolog. Bd. V, Hft. 1. S. 199 f.

geführt, V. 42.—43. Die wahrscheinlich echte Leseart πρωτος, gegen πρωτον, das sich in einigen Handschrr. und Uebersetzgg. findet [1]), gibt den Sinn, daß beide, Andreas und Johannes, den Simon suchten, Andreas aber zuerst (πρωτος statt προτερος, s. z. V. 15.) ihn auffand; ιδιος statt des pronom. possess. [2]). Im Plur. εὑρηκαμεν ist der andere Jünger, Johannes, nur mitgedacht, nicht mitsprechend anzunehmen, denn die Anrede fällt mit dem Auffinden zusammen, bei welchem Andreas allein war; hier und 4, 25. ist einzig im N. T. der jüdische Name *Μεσσιας* [3]) (chald. מְשִׁיחָא, hebr. מָשִׁיחַ), mit beigefügter griechischer Uebersetzung *Χριστος* (der Gesalbte, der König κατ' εξοχην), aufgenommen. Die destruktive Kritik nimmt starken Anstoß an dem Ausdrucke: εὑρηκαμεν; Andreas konnte, meint sie, nicht sagen: wir haben den Messias gefunden, sondern nach dem Vorausgehenden nur: der Täufer hat uns den Messias gezeigt und wir haben ihn in seiner Wohnung gesprochen [4]), — fürwahr eine höchst ungelehrte Spitzfindigkeit! Man blicke nur in das N. T. hinein, so wird man sehen, daß das Verb. εὑρισκειν, wie bei den Rabbinern שכח [5]), überhaupt vom Antreffen, Kennenlernen ꝛc. gebraucht wird, und daß sein Gebrauch nicht davon abhängig ist, wie das Zusammentreffen oder die Bekanntschaft vermittelt ist; V. 46. 2, 14. 5, 14. 9, 25. u. a.

Die Aufsuchung des Simon kann man noch auf den Abend der Unterredung des Andreas und Johannes mit dem Herrn setzen; die Hinzuführung des Simon zu Jesu V. 43. wird aber am folgenden Tage Statt gefunden haben. Daß der Evangelist den Herrn den Namen des vorgeführten Simon auf übernatürliche Weise wissen lasse [6]), liegt nicht im Texte; der Evangelist erzählt kurz, berührt nur die Hauptsache, wir werden aber wohl annehmen dürfen, daß Andreas dem Herrn die vorgeführte Person benannt habe. Wenn aber der Evangelist Jesu einen so tiefen Blick in die Persönlichkeit des Simon zuschreibt, daß er

---

1) S. die Ausg. v. Scholz.
2) S. Winer Gramm. S. 145.
3) Mehrere Auktoritäten lesen *Μεσιαν*, s. bei Scholz.
4) Br. Bauer a. a. O. S. 46 f.
5) *Lightfoot* Horr. hebr. et talm. z. d. St.
6) Strauß a. a. O. I. S. 554.

offenbar an ein übernatürliches Erkenntnißvermögen denkt (vgl. 2, 25.), so wollen wir darüber nicht mit denjenigen rechten, welche dieses dem Herrn entziehen [1]). Der Herr sah in Simon die Anlage zu einer ausnehmenden Festigkeit des Charakters, die Grundlage zu einem unerschütterlichen Glauben und zu einem kräftigen, durch keine Art von Müheseligkeiten überwindlichen Eifer für das zu stiftende Reich Gottes, wodurch er eine mächtige Stütze desselben werden sollte (*επι ταυτῃ τῃ πετρᾳ οικοδομησω μου την εκκλησιαν* Matth. 16, 18.); wegen dieser Beschaffenheit seiner Natur soll er nun den Namen *Κηφας* (nach dem chald. כֵּיפָא, hebr. כֵּף), auf griech. *Πετρος*, Fels oder Felsenmann, führen. Es bedurfte aber einer langen Entwicklung und Läuterung seiner natürlichen Ausstattung, bis er in Wahrheit zu einem Felsenmanne geworden ist; erst die umschaffende Kraft des hl. Geistes hat den Felsencharakter vollkommen ausgebildet. Ob Jesus das *υἱος Ιωνα* (nach einigen Auktoritäten fälschlich *Ιωανου* oder *Ιωαννου* [2]) bedeutsam dem Namen *Κηφας* entgegensetze, ist sehr zu bezweifeln. Es soll „Sohn der Schwäche" bedeuten, aber diese Bedeutung von יוֹנָה, wofür man sich auf Jerem. 25, 38. beruft, ist weder dort noch sonstwo gegründet; nimmt man יוֹנָה in der Bedeutung „Taube", als Bild der Einfalt und Reinheit, so besteht kein adäquater Gegensatz zu *Κηφας*. Jesus scheint einfach die morgenländische Sitte zu befolgen, nach welcher dem Namen einer Person gewöhnlich der des Vaters, auch der des Großvaters, beigefügt wird. — Daß Johannes in Ansehung der Zeit und der Umstände bei jener Namengebung mit Matthäus 16, 18. im Widerstreite stehe [3]), erweiset sich bei einer genauern Betrachtung der angef. St. als eine ungegründete Behauptung. Dort, wo der Herr den Beinamen des Simon bei einer spätern Gelegenheit bedeutungsvoll ausspricht, wird er ihm nicht erst beigelegt, sondern als ein ihm schon eigener (*συ ει Πετρος*) gebraucht, so daß also eine frühere Namengebung, wie sie der vierte Evangelist berichtet, vorausgesetzt ist [4]). Das *ὁτι συ ει Πετρος* bei Matth. ist auch nicht eigentlich dasjenige,

---

1) Strauß ebendas.

2) S. die Ausg. v. Scholz.

3) Strauß a. a. O. I. S. 555. Br. Bauer a. a. O. S. 47 f.

4) *Origen.* in Cat. *ειπεν προς τον δυτως ωνομασμενον· συ ει Πετρος* λ. vgl. Lücke z. d. St.

was der Herr dem Simon dort sagen will, sondern das *κἀγω δε σοι λεγω* führt seine vertrauensvolle Verheißung ein, daß Simon die Hauptstütze der Kirche sein werde und *συ ει Πετρος* hebt seine subjektive Beschaffenheit hervor, die ihn dazu befähigt; die Sätze sind nach hebr. Weise mit der Verbindungspart. *και* nebeneinander gestellt, während sie nach ihrer Bedeutung von einander abhängig sind [1]).

Philippus und Nathanael werden Schüler des Herrn, V. 44.—52. V. 44. 45. *Τῃ επαυριον* ist der Tag nach der Zusammenkunft des Petrus mit Jesu V. 33., also der zweite Tag nach der Unterredung des Andreas und Johannes; der Herr war im Begriffe, aus der Gegend von Bethanien am Jordan nach Galiläa abzureisen, da kam er mit Philippus zusammen. Dies Zusammentreffen wird durch den Text nicht auf die schon angetretene Reise versetzt, sondern es geschieht, während Jesus abreisen wollte; man hat auch nicht eine über diesen Tag noch sich verziehende Zögerung in Folge des Zusammentreffens mit Philippus hinzuzudenken, als ob dem Evangelisten im Sinne läge: *ηθελησεν εξελθειν, αλλ' εμεινεν την ἡμεραν εκεινην εὑρων τον Φιλιππ.*, sondern kann alsobald Jesum mit den bis jetzt genannten Jüngern und Philippus die Reise antreten lassen. Das Auffinden des Philippus wird durch V. 45. aus der scheinbaren Zufälligkeit herausgehoben; Philippus, der Landsmann des Andreas und Simon, hatte sich während der zwei vorausgehenden Tage von den letztern getrennt, aber am Abende des vorhergehenden Tages sich wahrscheinlich in der Nachtherberge wieder bei ihnen eingefunden; da wurde besprochen, was inzwischen vorgefallen, und als Andreas und Simon Jesum wieder besuchten, so nahmen sie den Philippus mit sich; so verschwinden die Schwierigkeiten, die man in dem *εὑρισκειν* findet [2]). Die Einladung des Herrn: *ακολουθει μοι* ist als die Spitze einer vorausgehenden, von dem Evangelisten übergangenen Besprechung anzusehen; so erklärt sich auch der Glaube des Philippus (s. V. 46.), der überdies schon durch seine Landsleute, vielleicht auch selbst durch den Täufer, zum Glauben an Jesum vorbereitet war [3]); über *ακολουθειν* siehe am Schlusse des Kap. —

---

1) Vgl. Winer Gramm. S. 408.
2) Gegen Br. Bauer a. a. O. S. 51.
3) Gegen Strauß a. a. O. I. S. 554.

Βηθσαϊδα, בֵּית צַיְדָא, (locus venationis s. piscationis), der Geburtsort des Andreas, Petrus und Philippus, ist der in Niedergaliläa, am westlichen Ufer des Sees Genesareth gelegene Flecken dieses Namens, von Johannes ungenau *πολις*, von Mark. 8, 23. *κωμη* genannt; Joh. 12, 21. heißt er *Βηθσαϊδα της Γαλιλαιας*, zur Unterscheidung von der am nordöstlichen Ufer des Sees (*εν κατω Γαυλονιτικῃ*) gelegenen Stadt Bethsaida, die von dem Tetrarchen Philippus zu Ehren der Tochter des Augustus, Julia, Bethsaida Julias benannt wurde [1]).

V. 46. 47. Indem sich die Reisegesellschaft fortbewegt, sucht Philippus unterwegs den Nathanael auf, von dessen Aufenthaltsorte er unterrichtet sein mochte, um ihm seine glückliche Erfahrung mitzutheilen und ihn auf die Reise nach der Heimath mitzunehmen; es war nämlich auch Nathanael ein Galiläer, und zwar aus Kana gebürtig, Joh. 21, 1., welches nach 2, 1. jetzt zunächst das Ziel der Reise des Herrn war; das Auffinden (*εὑρισκει ὁ Φιλ. τον Ναθ.*) ist also auch hier nicht als ein zufälliges zu denken; es fand nicht erst in Galiläa Statt, sondern schon in der Nähe des Jordans, denn Johannes setzt es offenbar auf den V. 44. bezeichneten Tag und zählt von diesem an bis zur Ankunft in Galiläa zwei Tage, s. 2, 1. Nathanael ist 21, 1. den Aposteln beigezählt, während sich sein Name in dem Apostelkatalog Matth. 10, 3. parall. nicht findet; da in dem Apostelverzeichnisse bei den Synoptt. auf Philippus Bartholomäus folgt, wie sich hier bei Johannes Philippus und Nathanael anreihen, so vermuthet man nicht ohne Grund, daß Nathanael mit Bartholomäus Eine Person sei, von welcher der vierte Evangelist den eigenen Namen, die Synoptt. aber die Benennung nach dem Vater, בַּר תַּלְמַי, filius Tolmai (vgl. בַּר יוֹנָה Matth. 16, 17. Joh. 1, 43.), gebrauchen.

Philippus bezeichnet den in der Person Jesu Gefundenen als den von Moses und den Propheten Verkündeten (*ὁν εγραψε Μωσης λ.*), was der Kritik wieder anstößig ist [2]), weil diese Bezeichnung eine auf bestimmte Stellen des A. T. gegründete Messiaserwartung voraussetzt. So ist es, aber es ist auch nichts gewisser, als das Dasein dieser Erwartung zur Zeit Christi oder der Beziehung von 5 Mos. 18, 15. und mehrerer

---

1) S. Winer Bibl. Realwörterb.
2) Br. Bauer a. a. O. S. 52.

prophetischen Stellen auf den Messias, und nur eine aller Geschichte trotzende Kritik kann dasselbe in Abrede stellen [1]). Es wird ferner an der nähern Bezeichnung der Person des aufgefundenen Messias durch die Bestimmungen: *τον υἱον Ιωσηφ. τον απο Ναζαρεθ* Anstoß genommen, als ob diese hier unpassend wären [2]). Dagegen muß es einem unbefangenen Beurtheiler gerade sehr natürlich erscheinen, daß, wo eine abwesende Persönlichkeit bekannt gemacht werden soll, mehr als der bloße Name von ihr angegeben wird, zumal wenn sie einen nicht ganz ungewöhnlichen Namen führt; die Heimathsangabe findet aber darin noch einen eigenen Erklärungsgrund, daß Philippus und Nathanael Galiläer sind; es mochte dem Philippus besondere Freude gewähren, den aufgefundenen Messias dem Nathanael als gemeinsamen Landsmann anzukündigen. — Philippus weiß um die Geburt Jesu zu Bethlehem (Matth. 2, 1. Luk. 2, 4. 7.) nichts, er hält, wie es gangbare Meinung war (Luk. 18, 37. Joh. 19, 19.), dessen Jugend-Aufenthaltsort auch für den Geburtsort; da ihm nun die vermeintliche Herkunft Jesu aus Nazareth nicht zum Hindernisse des Glaubens an ihn geworden war, so konnte seine Messiaserwartung auch nicht dies Moment in sich schließen, daß der Messias in Bethlehem geboren werde; dies gilt auch von Nathanael, denn seine Erwiederung: *εκ Ναζαρεθ δυναται τι αγαθον ειναι* spricht nicht die Erwartung eines bestimmten andern Geburtsortes des Messias aus [3]), sondern Nazareth scheint ihm für sich betrachtet nicht der Ort sein zu können, aus dem eine so hohe Person hervorgehe. Dies kann nicht auffallen; denn obschon die Gelehrten unter den Juden und viele aus dem Volke die Geburt des Messias bestimmt nach Bethlehem, der Davidstadt, verlegten (Matth. 2, 4 ff. noch Mich. 5, 2. vgl. Joh. 7, 42.), so waren doch auch Andere der Ansicht, daß man über die Herkunft des Messias nichts bestimmen könne (Joh. 7,

---

1) S. Hengstenberg Christol. I. a. S. 83 ff. u. die ff. Abthlgg.

2) Br. Bauer a. a. O. S. 53.

3) Wie sie *Ammonius* in der Cat. deutet: *Εν ευαγγελιζεις μοι, φησι, πως δυνατον ειναι τον Χριστον εκ Ναζαρετ, ὀν ειπεν ἡ γραφη εκ Βηθλεεμ ερχεσθαι*; *Chrysost.* Hom. 20. in Joann. Ebenso unrichtig findet *Cyrill. Alex.* II. 1. in der Frage eine Zustimmung: *Συνομολογει προχειρως ὁ Ναθαναηλ, ὁτι μεγα δη τι και καλλιστον ειη το εκ του Ναζαρετ αναδειχθησεσθαι προσδοκωμενον λ.*; vgl. *Origen.* in Cat. *Augustin.* Tr. VII. 17.

27.); Manche mochten die Stelle Micha 5. auch nur überhaupt von der Abstammung des Messias aus Davidischem Geschlechte verstanden haben. Die geringschätzende Aeußerung des Nathanael über Nazareth kann sich nicht darauf beziehen, daß es in dem den Judäern verächtlichen Galiläa (1 Joh. 7, 52.) lag [1]), denn es war ja auch Nathanael ein Galiläer, der gewiß das Urtheil der Judäer über sein Vaterland nicht theilte; die Geringschätzung bezieht sich auf das Städtchen Nazareth insbesondere, sei es nun, daß Nathanael nur an die Unbedeutsamkeit des Ortes denkt [2]), oder daß damals die Galiläer aus irgend einem besondern Grunde eine geringe Meinung von diesem Städtchen hatten. Daraus, daß sich diese Geringschätzung weiter nicht nachweisen läßt, folgt keineswegs, daß sie nicht schon jetzt vorhanden war; es ist meistens nur zufällig, wenn Dinge dieser Art in schriftlichen Denkmälern berührt werden [3]). Es kann ferner daraus, daß der Evangelist weder hier die bezweifelnde Erwiederung des Nathanael, noch 7, 41. die Bedenklichkeiten des Volkes mit einer berichtigenden Bemerkung in Ansehung des Geburtsortes Jesu begleitet, nicht gefolgert werden, daß auch er Nazareth für die Geburtsstadt Jesu hielt [4]). Es unterliegt keinem Zweifel, daß Johannes die synoptt. Evang. kannte (Einltg. §. 3. und §. 9.); bei dieser Voraussetzung sollte man vielmehr aus dem Mangel einer Berichtigung ihrer Relation schließen, daß er nicht ein derselben widersprechendes Bewußtsein hatte, denn an einem andern Orte, wo sich dieser Widerstreit einstellt, unterläßt er es nicht, eine Correction beizufügen (3, 23. 24.) [5]).

Philippus antwortet dem Nathanael mit der Einladung, ihn zu Jesu zu begleiten: ερχου και ιδου, wohl in der zuversichtlichen Erwartung, die persönliche Bekanntschaft mit dem Herrn und die Unterredung mit ihm werde seine Bedenklichkeiten nieder-

---

1) *Theodor Mopsv.* in Caten : Ἡ Ναζαρετ πανυ διαβεβληται παρα τοις Ιουδαιοις ανωθεν, δηλονοτι ὡς ὑπο εθνικων μαλλον οικουμενον το χωριον και αγαθον ενεγκειν ουδεποτε τι δυναμενον· ὁθεν και οἱ Ιουδαιοι ελεγον προς τον Νικοδημον· ερευνησον, και ιδε το· προφητης εκ της Γαλιλαιας ουκ εγηγερται.

2) Hug Gutachten ꝛc. Freib. Zeitschr. III. Hft. 1. S. 43 f.

3) Gegen Strauß a. a. O. I. S. 555.

4) Strauß a. a. O. I. S. 302 ff. De Wette z. d. St. Gfrörer Urchristenth. III. S. 261.

5) S. auch die Bemerkgg. gegen Strauß ebendas. S. 227. ff. von Hug Gutachten ꝛc. Freib. Zeitschr. I. Hft. 2. S. 44. ff.

schlagen, Jesus werde den tiefen Eindruck auf ihn machen, den er selbst empfunden hatte.

V. 48.—50. Indem sich Nathanael dem Herrn nähert, so begrüßt ihn dieser mit den seine Geistes- und Herzensbeschaffenheit bezeichnenden Worten: ιδου, αληθης Ισραηλιτης λ. Die Benennung Ισραηλ und Ισραηλιτης nach dem Beinamen des Gott ergebenen, frommen und von Gott mit Verheißungen für die Nachkommenschaft begnadigten Patriarchen Jakob (s. 1 Mos. 32, 28.) wird von dem Volke Gottes mit Rücksicht auf seinen religiösen Charakter und die seit der Urzeit auf ihm ruhenden Verheißungen gebraucht, vgl. Röm. 9, 4. 6. 2 Cor. 11, 22.; αληθως Ισραηλιτης, Israelit in Wahrheit, ist derjenige, bei welchem der ideelle religiöse Charakter Israels wirklich vorhanden ist, der in der Jehovareligion und in den Hoffnungen des Volkes Gottes mit treuem Glauben lebt und insofern ein Geistesverwandter, ein geistiger Sohn dessen ist, von dem dieser Name kommt, im Gegensatze gegen einen blos physisch mit ihm Verwandten, Röm. 9, 6. Der Satz: εν ᾧ δολος ουκ εστι hebt in dem durch αληθως Ισραηλιτης bezeichneten Charakter das Moment der Aufrichtigkeit besonders hervor; δολος = ὑποκρισις, ψευδος im subjektiven Sinne, vgl. Sir. 1, 27. 29. 30., Heuchelei vor sich selbst und Andern, die Jesus den Führern seines Volkes so oft vorwirft. Nathanael ist verwundert über ein Urtheil, das sich auf sein inneres Leben bezieht; ein solches, meint er, könne nur unter der Voraussetzung einer frühern Bekanntschaft und genauen Beobachtung gegeben werden, ist sich aber selbst einer frühern Bekanntschaft nicht bewußt; daher die verwundernde Frage: ποθεν με γινωσκεις; — Jesus offenbart sich nun dem Nathanael als einen übermenschlichen Seher; er offenbart ihm das Vermögen eines räumlich unbeschränkten Schauens, woraus derselbe überhaupt das Vermögen eines überallhin reichenden geistigen Blickes, also auch die Kraft, unmittelbar das Innere des Menschen zu durchdringen, erschließen und erkennen soll. In dem ειδον σε ist nicht der Sinn beabsichtiget: ich schaute deinen geistigen Zustand oder deine geistige Beschäftigung bei dem Verweilen unter dem Feigenbaume, etwa — wie du betetest oder meditirtest, als ob Jesus sein Urtheil über Nathanael (in „αληθως Ισραηλιτης“) durch die Hinweisung auf diesen einzelnen Akt seines aufrichtigen religiösen Lebens begründen wollte oder darauf zurückführe; zwar

schließt das unbegrenzte und unbeschränkte Erkennen Jesu nach seiner göttlichen Natur mit dem Wissen um den Aufenthalt unter dem Feigenbaume auch das Wissen um den gleichzeitigen innern Zustand und religiöse Geistesbeschäftigung, wenn solche Statt fand, in sich; aber der Text spricht nur das Sehen (geistige Schauen) der Person in ihrem Aufenthalte aus, und zwar offenbar in dem logischen Zusammenhange, welcher angegeben wurde. Daß der Evangelist dieses Sehen als ein übernatürliches berichten will, daß er nicht an eine, von Nathanael nur nicht bemerkte, Beobachtung mit leiblichen Augen denkt, spricht sich in seiner Relation klar aus. Als ein übernatürliches Sehen wird es ja von Nathanael anerkannt, da er augenblicklich an Jesum gläubig wird, ohne daß der Evangelist seine Ansicht berichtiget oder als eine irrthümliche bezeichnet, und wenn er Jesum V. 51. dem Nathanael ankündigen läßt, daß er μειζω τουτων sehen werde, so denkt hier Johannes gewiß nicht einen Gegensatz des Natürlichen und Uebernatürlichen, sondern nur einen Gegensatz einer geringern und höhern Aeußerung der übernatürlichen Kräfte in Jesu. Das Urtheil aber, daß dieses übernatürliche Schauen dem Gebiete des Unmöglichen angehöre, wollen wir wieder denjenigen überlassen [1]), welche den Begriff des Möglichen aus ihrer Philosophie bestimmen.

Nathanael gebraucht bei seinem Bekenntnisse des Glaubens an die Messianität Jesu die doppelte Benennung: ὁ υἱος του θεου und ὁ βασιλευς του Ισραηλ, nach Ps. 2, 7.; beide Benennungen des Messias waren bei den Juden üblich, vgl. Matth. 14, 33. Joh. 12, 13 u. a. Der Ausdruck υἱος του θεου ist im Sinne des Evangelisten nicht blos theokratischer Amtstitel des Messias, sondern Bezeichnung seiner göttlichen Natur, seiner Wesenseinheit mit Gott; daß auch Nathanael eine höhere Anschauung damit verbindet, ist daraus abzunehmen, daß er diese Benennung an die Offenbarung einer übermenschlichen Kraft in Jesu knüpft, nur darf man ihm den Begriff nicht in der vollkommenen Ausbildung beilegen, in welcher er im Bewußtsein des referirenden Evangelisten liegt. Der Begriff eines himmlischen Wesens liegt ja schon in den alttestamentlichen Beschrei-

---

1) Strauß a. a. O. I. S. 557. Weiße a. a. O. II. S. 198.

bungen des Messias, s. Ps. 2, 7. Dan. 7, 13. 14. [1]), und war unter den Juden nicht unbekannt (vgl. Einltg. §. 7.); außerdem hat wahrscheinlich Nathanael auch den Unterricht des Täufers genossen, welcher den Messias klar und deutlich als eine höhere Natur bezeichnet hatte, und so kann ihm diese höhere Anschauung ohne Schwierigkeit zugedacht werden. Ein Widerspruch kann aber in beiden Benennungen auch in dem Falle nicht mit der destruktiven Kritik [2]) gefunden werden, wenn Nathanael das βασιλευς του Ισραηλ ganz im äußern Sinne denkt.

V. 51. 52. Die Erwiederung Jesu auf das Bekenntniß des Nathanael enthält nicht eine Mißbilligung der raschen Entstehung seines Glaubens in Folge der so eben gemachten wunderbaren Erfahrung [3]), sondern sie drückt eine verwundernde Anerkennung seiner Herzensgeneigtheit zum Glauben aus. Er soll, verheißt er ihm, noch größere Erfahrungen machen — μειζω τουτων οψει, welche, wenn schon die so eben gemachte ihn zum Glauben führen konnte, um so mehr für ihn überzeugend sein werden [4]). In V. 52., wo Jesus zugleich auch die andern Jünger anredet (λεγω υμιν), beschreibt er nun in poetischer Form das Größere, μειζω, d. i. die Thatsachen, welche seine göttliche Sendung und göttliche Natur auf eine höhere und sprechendere Weise offenbaren werden. Das doppelte αμην, αμην (אמן, veritas), statt dessen die Synoptt. das einfache gebrauchen, hebt die hohe Bedeutung und die Wahrheit eines nachfolgenden Ausspruches nachdrucksam hervor, vgl. 3, 3. 5. 5, 19. 24. 25. u. a. Der Gottessohn, der ewige Logos, ist in Jesus Mensch geworden; aber in diesem

---

1) Vgl. Hengstenberg Christologie I. a. S. 93 ff.

2) Br. Bauer a. a. O. S. 55.

3) Schweizer Evang. Joh. ꝛc. S. 132.

4) *Cyrill. Alex.* II. 1.: *Ασφαλεστερος εση προς πιστιν, φησι, οταν ιδης τα τουτων μειζονα· ὁ γαρ ἑνι σημειῳ πεπιστευκως πως ουκ εσται παντως δια πολλων εν αμεινοσιν, οταν δη μαλιστα φαινοιντο των ηδη τεθαυμασμενων αξιολογωτερα*; *Chrysost.* Homil. 21. und *Theophyl.* meinen, es knüpfe sich diese Verheißung an die niedere Anschauung vom Messias, die sie in V. 50. ausgedrückt finden; der Herr weise ihn nun auf Vorgänge hin, welche ihm seine Göttlichkeit offenbaren werden; letzterer: *ὁθεν και ὁ κυριος διορθουμενος αυτον και αναγων εις το νοησαι τι αξιον της αυτου θεοτητος, οφεσθε, φησι, λ.* Allein das *υἱος του θεου* ist im höhern Sinne gebraucht und es kann also die Erwiederung des Herrn nicht auf eine Correktion der Vorstellung des Nathanael abzielen.

Zustande dauert seine Verbindung mit Gott, dem Vater, fort (Joh. 1, 18.); er ist vereint mit einer menschlichen Persönlichkeit, ist also hier auf Erden, er bleibt aber verbunden mit Gott und ist also auch oben im Himmel. Diese in dem Evangelium begründeten Sätze führen ein zum Verständnisse unserer Stelle. Fassen wir den Gottessohn ins Auge, wie er hier auf Erden ist, so stellt sich uns sein Denken und Erkennen dar als ein in den Himmel hinaufsteigendes und dort das Wesen und die Rathschlüsse des Vaters durchschauendes; das Hinaufsteigen ist nicht blos ein ideelles, wie beim menschlichen Denken, sondern es reicht auch das denkende Wesen hinauf zum Vater, weil es in seiner menschlichen Einigung mit dem Vater verbunden bleibt und dieses Denken und Erkennen ist ein dem Denken und Erkennen des Vaters adäquates, weil der Sohn dem Wesen nach Eins ist mit dem Vater. Dieses Hinaufsteigen des Sohnes manifestirt sich in seiner Lehrthätigkeit, bei welcher er ausspricht, was er oben erkennt, — *πως, εαν ειπω υμιν τα επουρανια, πιστευσετε; και ουδεις αναβεβηκεν εις τον ουρανον, ει μη ὁ ων εκ του ουρανου λ.* Joh. 3, 12. 13. Stellen wir die andere Vorstellung voran, nämlich die Vorstellung von der bleibenden Verbindung des Sohnes mit dem Vater, nach welcher er oben im Himmel ist, so manifestirt sich in dem Menschen Jesus, nämlich in seiner göttlichen Lehre und wunderbaren Thaten, gleichsam ein fortlaufendes Herabsteigen des Gottessohnes auf ihn, nämlich ein fortgesetztes Herabsteigen seiner Erkenntnisse und seiner göttlichen Macht. Diese Idee des Hinauf- und Hinabsteigens ist nun in die Vorstellung von dienenden Geistern (vgl. Hebr. 1, 7. nach Ps. 104, 4.) eingekleidet, womit die Vorstellung vom geöffneten Himmel sich verbindet. Während an andern Stellen (Matth. 4, 11. 28, 2. Luk. 22, 43.) wirklich Engel dem Messias zu Dienste stehen, so sind sie hier nur im Interesse der poetischen Veranschaulichung eingeführt, mit der Funktion, dem Messias die höhern Erkenntnisse und die göttlichen Kräfte aus dem Himmel zu überbringen; sie steigen in diesem Dienste hinauf zum Himmel und wieder herab, und es sind ihnen zum Zwecke dieses Verkehres zwischen Himmel und Erde die Pforten des Himmels geöffnet. Daß dieses Hinauf- und Herabsteigen der Engel hier nur bildliche Einkleidung des voraus entwickelten Gedankens ist, daß unser V. nicht von wirklichen Engelserscheinungen

handelt [1]), geht aus dem Zusammenhange mit der folgenden Wundergeschichte unwiderſprechlich hervor. *Απ' αρτι* (deſſen Echtheit durch das Fehlen in einigen Auktoritt. [2]) nicht gefährdet iſt) ſtellt den Anfang oder den Eintritt einer Handlung oder eines Vorganges in die unmittelbare Gegenwart oder doch ganz in die Nähe, vgl. Joh. 13, 19. 14, 7. Matth. 26, 29. 64.; das K. 2. folgende Wunder wird nun von dem Evangeliſten offenbar als ein Vorfall berichtet, in welchem die Erfüllung der Ankündigung des Herrn ſogleich ihren Anfang nahm, ohne daß bei demſelben Engel erſcheinen; es iſt überhaupt eine Manifeſtation der vom Himmel dem Menſchenſohne verliehenen göttlichen Kräfte, d. i. ſeiner Kräfte, die ihm als Gottesſohne inwohnen, als welchen er ſich auch manifeſtirt in ſeiner Lehre, die das Erkennen eines göttlichen Weſens ausſpricht. Vielleicht ſchwebt dem Herrn bei der poetiſchen Schilderung der Vorgänge, in welchen die Jünger mit ihrem geiſtigen Auge Manifeſtationen ſeiner göttlichen Natur ſehen ſollten, das Traumgeſicht des Jakob 1 Moſ. 28, 12. vor [3]). (S. auch Einltg. §. 1. S. 15 f.) *Ὁ υἱος ανθρωπου* (ſprachlich nach dem hebr. u. chald. בר אנוש u. בן־אדם, ſyr. ܒܪ ܐܢܫ = *ὁ ανθρωπος*) iſt eine weitere Bezeichnung des Meſſias, die aber in den Evangg. nur von Jeſus ſelbſt gebraucht wird; ſie iſt aus Daniel 7, 13. genommen, wo das in den Wolken kommende Weſen, das den Meſſias vorbildet, in menſchlicher Geſtalt (*ὡς υἱος ανθρωπου*) erſcheint. Jenes Weſen iſt ein himmliſches, göttliches, aber ſeine Geſtalt weiſet doch auch auf die Theilnahme an der menſchlichen Natur hin, und gerade mit Rückſicht auf die menſchliche Natur ſcheint Jeſus öfters dieſe Benennung von ſich zu gebrauchen, ſo daß ſie in einen Gegenſatz tritt mit der andern Meſſiasbenennung *υἱος του θεου*, welche zunächſt auf ſeine Göttlichkeit geht [4]). Doch kann nicht behauptet werden, daß Jeſus bei dem Gebrauche ſeiner Benennung immer die Abſicht hat, ſeine

---

1) *Chrysost.* Homil. 21. *Cyrill.* II. 1. *Ammonius* in Cat. u. A.

2) S. die Ausgabe von Scholz.

3) *Augustin.* contra Faustum l. XII. c. 26., welcher Tract. VII. 23. in Joann. evang. ſchon von dem Wortſinne abgeht, und die Engel von den Verkündigern des Evang. (Angeli Dei, boni prædicatores, prædicantes Christum) deutet.

4) S. *Scholten* De appellatione *του υἱου του ανθρωπου*, qua Jesus se Messiam professus est. Traj. ad Rhen. 1809.

menschliche Natur hervorzuheben, oder daß jedesmal, wo sie vorkommt, eine bestimmte Beziehung auf seine menschliche Natur Statt findet, s. Joh. 3, 13. 5, 27. u. a. m. An unserer Stelle ist aber bestimmt seine Menschheit von ihm gedacht, denn es sind hier die göttlichen Kräfte dem *υἱος ανθρωπου*, also das Göttliche dem Menschlichen in ihm entgegengestellt. Daß diese Messiasbenennung unter den Juden zur Zeit Christi weniger üblich war, obschon das Gesicht des Daniel auf den Messias gedeutet wurde, erhellet daraus, daß sie von den Juden in den Evangg. nirgends gebraucht wird; sie kann aber doch auch nicht unbekannt gewesen sein, weil sie Jesus ohne nähere Erklärung vor verschiedenen Hörern anwendet [1]).

Noch haben wir das Verhältniß der vorausgehenden Erzählung von den ersten Schülern des Herrn zur Berufungsgeschichte bei Matth. 4, 18.—22. Mark. 1, 16.—20. Luk. 5, 1.—11. [2]) zu betrachten. Die destruktive Kritik behauptet in den beiderseitigen Berichten die Absicht, denselben historischen Vorgang, nämlich überhaupt die Berufung der ersten Jünger, zu erzählen, und da nun die Relationen nur in einem Punkte zusammentreffen, nämlich in der Identität dreier Personen, des Simon, Andreas und Johannes, die beiderseits mit Jesu in Verbindung treten, dagegen aber alle andern Umstände, Ort, Zeit und die übrigen Verhältnisse verschieden sind, so ergibt sich ihr ein Widerspruch, der als das hauptsächlichste Beweismittel gegen die historische Wahrheit der Johann. Relation gebraucht wird [3]). Der Widerspruch verschwindet aber, wenn die beiderseitigen Relationen als Berichte von verschiedenen empirischen Vorgängen aufgefaßt werden; als solche geben sich die beiderseitigen Erzählungen auch wirklich und die Confusion derselben unter den Händen der destruktiven Kritik ist nichts anderes, als einer der gewöhnlichen

---

1) Sie findet sich in dem jüd. Buche Henoch Kap. 46, 1 ff., welches nach Lawrence (The book of Enoch the prophet etc. Preliminary dissertation) vor der Zerstörung des Tempels abgefaßt ist. — Vgl. z. d. Abschnitt I. 19.—52. auch Ebrard Wissenschaftliche Kritik ꝛc. S. 279—317.

2) S. die Ausgleichung der Erzählung des Lukas mit den Berichten der zwei ersten Evangelisten bei Ebrard a. a. O. S. 355; vgl. dagegen Hug Gutachten ꝛc. Freib. theol. Z. III. Hft. 1. S. 44 f.

3) Weiße a. a. O. I. S. 390 f. Br. Bauer a. a. O. S. 48. Strauß a. a. O. I. S. 545 ff.

Kunstgriffe, mit welchen sie die Bestreitung der Geschichte einleitet. Die Vorgänge bei Johannes gehen den synoptt. Berufungen voran, welche ohne Schwierigkeit sich hinter jene setzen lassen; Johannes erzählt, wie der Herr die ersten Schüler, d. i. Bekenner gewonnen hat. Die Synoptt. aber berichten an den angef. Stt. die Berufung dreier aus dem Kreise der ersten Bekenner mit Jakobus zum Apostolate. Der Glaube an die Messianität Jesu bestimmt den Johannes, Andreas und Simon, sich ihm als Reisegefährten anzuschließen, und als Gläubige werden sie von dem Herrn zur Begleitung aufgenommen; Philippus wird gleichfalls zum Glauben an Jesum geführt und erhält deßhalb von ihm die Einladung, sich seinen gläubigen Reisegefährten beizugesellen; dies ist die Bedeutung der Worte des Herrn: ακολουθει μοι V. 44. Sie sind so zu deuten, daß sich mit dem Begriffe des äußern Folgens zugleich die Vorstellung des gläubigen Anschließens verbindet, wodurch jenes zu einem äußern Bekenntnisse des Glaubens wird. Da der Herr das ακολουθει μοι ausspricht, während er gerade im Begriffe steht, eine Reise anzutreten, so kann darüber gar kein Zweifel sein, daß es von dem Evangelisten zunächst in Beziehung auf diese Reise gedacht ist und die andere Vorstellung des gläubigen Anschließens tritt aus dem weitern historischen Zusammenhange zu dem Begriffe des äußern Mitgehens hinzu; es ist durchaus gegen den historischen Zusammenhang, in welchem die Einladung ακολουθει μοι steht, sie von einer beständigen Nachfolge zu verstehen, mit welcher das Verlassen des irdischen Berufes und der Angehörigen (Matth. 19, 26 ff.) verbunden ist. Da aber ein inneres Band die jetzt den Herrn begleitenden Männer an ihn knüpft, der Glaube an seine Messianität, welcher durch die belehrenden Mittheilungen während der Wanderung und sodann durch das Wunderzeichen zu Kana gestärkt wird, so ist begreiflich, daß sie so lange in seiner Gesellschaft verbleiben, als es ihr Beruf gestattete, und daß sie in der Folge eine Gelegenheit, ihm nahe zu sein, freudig benutzten. Es ist also sehr wohl erklärlich, daß Jesus auf seiner Reise zum ersten Pascha, während seines diesmaligen Aufenthaltes in Jerusalem und auf seiner Rückkehr nach Galiläa Joh. K. 2.—4. von Schülern umgeben ist; jene Galiläer waren durch das väterliche Gesetz verpflichtet, zur Paschafeier in die hl. Stadt zu reisen und da nun auch Jesus dahin reiste, wovon sie gewiß von ihm

unterrichtet waren, so schlossen sie sich wieder als seine Begleiter an und einige von ihnen blieben in seiner Umgebung bis zur Wiederankunft in der Heimath. Bei diesem wiederholten und längern persönlichen Verkehr mußte sich zwischen Jesu und seinen Schülern allmählig ein engeres Verhältniß bilden und namentlich scheint Johannes bald in dieses eingetreten zu sein; damit ist aber immer noch vereinbar, daß sie nach der Rückkehr von der Paschareise insgesammt wieder ihre weltlichen Geschäfte angetreten haben. So läßt sich nun die synoptt. Berufung als eine spätere und zwar als eine Berufung zur beständigen Begleitung und zur ungetheilten Beschäftigung mit der Sache Christi an den Johanneischen Bericht anreihen; der Ruf des Herrn: δευτε οπισω μου και ποιησω ὑμας ἁλιεις ανθρωπων Matth. 4, 18. gibt den galiläischen Fischern die apostolische Bestimmung, während sie bisher nur im Verhältnisse von Gläubigen und Freunden zu Jesu gestanden waren (vgl. Einltg. §. 4.). Die synopt. Berufungsrelation schließt ein früheres Verhältniß zwischen Jesu und den berufenen Personen, wie es nach Johannes sich ergibt, nicht aus; Matthäus, dem Markus folgt, gibt von Kap. 13. an bis Kap. 5. nur eine skizzenhafte Darstellung; er beeilt sich, zu den Reden des Herrn zu kommen, die in den drei folgenden Kapp. mitgetheilt sind, und will die vorausgehenden historischen Ereignisse nur kurz berühren; so berichtet er nun auch einfach das Faktum der Berufung, welches, wie es von ihm erzählt wird, ohne Anstand eine Beleuchtung aus dem vierten Evang. zuläßt. Daß Matth. die Bereitwilligkeit der Berufenen zur Nachfolge als ein Wunder darzustellen beabsichtige, kann in seiner Erzählung nicht gefunden werden; Lukas motivirt sie aber durch ein Wunder, indem er unmittelbar vor die Berufung den reichen Fischzug des Petrus setzt, 5, 4.—9.; aus seiner Geschichtserzählung tritt auch die frühere Bekanntschaft Jesu mit Petrus deutlich hervor; der Herr spricht diesen V. 3. wie einen Bekannten um seinen Dienst an. (Die Erzählung Luk. 4, 38 ff. darf nicht zur Nachweisung der Bekanntschaft gebraucht werden, denn der erzählte Vorgang erfolgte erst nach den Berufungen, vgl. Matth. 8, 14 ff. Mark. 1, 29 ff.) [1]).

---

1) Vgl. Olshausen z. Matth. 4, 18 ff. Hug Gutachten ꝛc. Freib. Zeitschr. III. Hft. 1. S. 42 f. Ebrard Wissenschaftl. Kritik S. 557 ff.

Die von den Synoptt. an den angef. Stt. berichteten Berufungen sind also von den Vorgängen bei Joh. 1. verschieden und fanden nach denselben Statt. Sie fallen aber nicht in den Aufenthalt des Herrn in Galiläa, in welchen Johannes ihn jetzt einführt, sondern in den spätern Aufenthalt daselbst, welcher auf die Joh. 4, 3. angezeigte Abreise aus Judäa folgte; diese ist identisch mit der von den Synoptt. Matth. 4, 12. parall. berichteten Reise, an welche sich bei ihnen die Berufungen anreihen. Matth. und Mark. geben nämlich die Gefangennehmung des Täufers als das Motiv dieser Reise nach Galiläa an; es fällt aber nach der ausdrücklichen Bemerkung des Johannes 3, 24. der ganze Geschichtstheil seines Evang. bis Kap. 4. vor die Gefangennehmung des Täufers; folglich kann mit der synopt. Reise nicht die Joh. 1, 44. angezeigte zusammenfallen, wohl aber die spätere Joh. 4, 3.; denn die Gefangennehmung des Täufers läßt sich bald nach dem Vorgange Joh. 3, 16 ff. als eingetreten annehmen. Daß die Synoptt., dieser Bestimmung zufolge, die Geschichte des öffentlichen Lebens Jesu erst mit seiner zweiten Reise von Judäa nach Galiläa beginnen und also einen ansehnlichen Geschichtstheil übergehen, erklärt sich, wie schon oben (Einltg. §. 6.) bemerkt wurde, aus dem persönlichen Verhältnisse des Matthäus, welchem Markus und Lukas folgen, zur empirischen Geschichte des Herrn. Matthäus trat derselben erst bei dem zweiten Aufenthalte Jesu in Galiläa nahe, wo er zum Apostolate berufen wurde, und so läßt sich annehmen, daß er von den Vorgängen zwischen der Taufe und Versuchung des Herrn bis zu seiner zweiten Ankunft in Galiläa keine genaue und zusammenhängende Kenntniß hatte. Johannes tritt also hier ergänzend den Synoptt. zur Seite, und da die Berufungsgeschichte der letzteren mit der Johanneischen Geschichtserzählung K. 1. sich ohne Schwierigkeit vereiniget, so liegt auch weiter kein Hinderniß vor, den ganzen Johanneischen Geschichtstheil bis zur zweiten Reise Kap. 4. vor die synoptische Reise Matth. 4, 12. parall. zu stellen, und so die beiderseitige evangelische Geschichte zu verbinden [1]).

---

1) Gegen Strauß a. a. O. I. S. 484 f. Weiße a. a. O. I. 293 ff. — Vgl. Hug Gutachten ꝛc. Freib. Zeitschr. III. Hft. 1. S. 21 ff. Ebrard a. a. O. S. 310—355.

Das erste Wunder Jesu bei der Hochzeit zu Kana.

Kap. II. 1. – 11.

Jesus hatte dem Nathanael und den übrigen ersten Schülern den nahen Erfolg von Thatsachen angekündigt, in welchen seine Göttlichkeit klar hervortreten würde; sie sollten alsbald die Erfahrung machen, daß sein Erkennen nicht allein hier auf Erden ein unbeschränktes und unbegrenztes ist, sondern auch zum Himmel hinaufreicht und die himmlischen Geheimnisse umfaßt, und daß ihm eine schöpferische und die Natur beherrschende Macht inwohne. Wenige Tage nach jener Ankündigung nahm nun die Erfüllung ihren Anfang; zu Kana in Galiläa wurden sie Zeugen einer Thatsache, welche die göttliche Kraft in Jesu auf eine unwidersprechliche Weise manifestirte.

V. 1. 2. *Τῃ ἡμερᾳ τῃ τριτῃ* ist von dem Tage der Bekanntschaft des Philippus mit dem Herrn V. 44. gezählt, welcher auch der Tag der Abreise aus der Jordangegend war; zur Reise von Bethanien bis Kana reichten zwei bis dritthalb Tage hin, so daß also Jesus am dritten Tage gegen Abend, wo die Hochzeitmahle gehalten wurden [1]), angekommen sein konnte. *Κανα τ. Γ.* (von קנה, chald. קניא, syr. ܩܢܝܐ, canna, arundo), bei Joseph. *κωμη* genannt, lag zwischen Sepphoris und Nazareth, einige Stunden von Tiberias landeinwärts [2]); der Beisatz *της Γαλιλαιας* scheint nicht eine Unterscheidung dieses Fleckens von einem andern Orte dieses Namens zu bezwecken, da sich ein außergaliläisches Kana nicht nachweisen läßt [3]), sondern nur eine Bestimmung der geographischen Lage für ausländische Leser zu sein. Bei dem Hochzeitmahle war die Mutter des Herrn zu-

---

1) S. Jahn Archäol. I. 2. 251.

2) *Joseph.* Antiqq. XIII. 15, 1. B. J. I. 17, 5. Vit. c. 16. Vgl. Winer Bibl. Realwörtb. unter d. A.

3) Die Annahme eines Ortes Kana bei Julias hat bei *Joseph.* Vit. c. 71. keine Stütze; denn wenn er berichtet, daß Sylla die nach Gamala und Kana führenden Straßen besetzt habe, — *ὑπερ του τας παρα των Γαλιλαιων ωφελειας τοις ενοικοις αποκλειειν*, so deutet letzteres auf die Lage des genannten Kana in Galiläa und es wird schwerlich von unserem

gegen und nach V. 12 auch seine αδελφοι, wahrscheinlich als Anverwandte des Bräutigams oder der Braut; Joseph, der Pflegvater des Herrn, der weder hier noch bei einer andern Gelegenheit wieder in der evangelischen Geschichte erwähnt wird, scheint schon früher gestorben zu sein. Die Einladung Jesu ist von dem Evangelisten entweder als eine vorhergegangene gedacht, so daß der Aorist εκληθη die Stelle des Plusquamperf. vertritt [1]); in diesem Falle wäre er aber doch auf die μαθηται als gewöhnliches temp. histor. zu beziehen, da die Schüler, von denen man früher in Kana nichts wußte, vor ihrer Ankunft nicht eingeladen werden konnten [2]); oder der Evangelist will berichten, daß Jesus erst nach seiner Ankunft in Kana sammt seinen Schülern die Einladung erhielt, so daß der Aor. nicht ungewöhnlich gebraucht ist; der Sing. εκληθη ist gesetzt, weil zunächst nur Ein Subjekt gedacht war [3]). Die Reise Jesu nach Kana kann jedenfalls mit der Hochzeit daselbst in Verbindung gesetzt werden, sei es nun, daß er als eingeladener Gast sich dahin begab, oder daß er dort nur mit seiner Mutter und seinen Anverwandten, die er als Hochzeitgäste anwesend wußte, zusammenzutreffen beabsichtigte. Durch seine Theilnahme an dem Hochzeitfeste gibt er ein faktisches Zeugniß für die Heiligkeit der ehelichen Verbindung und sie ist ferner eine thatsächliche Erklärung, daß der frohe Genuß der irdischen Güter von seinem Reiche nicht ausgeschlossen ist; vgl. Matth. 5, 11. Röm. 4, 4. [4]).

Flecken verschieden sein; vgl. *Lightfoot* Centuria chorogr. c. XC. Das Jos. 19, 28. dem Stamme Ascher zugetheilte Kana lag, wenn es noch existirte, gleichfalls in der Landschaft Gäliläa.

1) Vgl. Winer Gramm. S. 251.

2) Weiße findet, a. a. O. II. S. 203., in dieser Einladung überhaupt eine Undenkbarkeit; sein Landesbrauch in Rücksicht auf Gastfreundschaft scheint von der Sitte der Orientalen nicht wenig abzustehen.

3) Vgl. Winer Gramm. S. 331.

4) Die allegorischen Erklärungen der Väter von diesem Abschnitte können bei erbaulichen Vorträgen benutzt werden, aber nicht zur exegetischen Aufhellung des Textes. Nach *Cyrill. Alex.* II. 1. z. B. bedeutet die Braut die Menschheit, der wahre Bräutigam ist Christus, der ausgehende Wein ist das Gesetz, die wunderbare Spende das Evangelium, der Speisemeister ein Diener desselben; vgl. *Augustin* Tr. IX. 3 ff. *Severus* in Cat.

V. 3. 4. Durch die Begleiter Jesu erhielt die Anzahl der Hochzeitgäste wider Erwarten einen ansehnlichen Zuwachs; die Folge war, daß der Weinvorrath, der ohnehin spärlich zugemessen sein mochte, vor der Zeit zur Neige ging [1]). Die Mutter des Herrn bemerkt den eintretenden Mangel, und indem die den Brautleuten bevorstehende Verlegenheit, wenn die leere Tafel der Festlichkeit ein Ende machen sollte, sie in Sorgen setzt, wendet sie sich an ihren Sohn, ihm ihre Wahrnehmung mitzutheilen. Die Antwort Jesu legt in die Mittheilung seiner Mutter: οινον ουκ εχουσι, die Erwartung einer außerordentlichen Abhülfe durch ihn oder sie gibt derselben die Bedeutung einer indirekten Aufforderung hierzu. — Aber wie kann die Mutter, fragt die bestreitende Kritik, von ihrem Sohne ein Wunder erwarten, da er bis jetzt keinen Beweis von Wunderkräften an den Tag gelegt hat, und wie kann sie gerade bei dieser Gelegenheit auf ein Wunder rechnen? [2]) Allerdings wäre die Wundererwartung nicht begreiflich, wenn die ganze vorausgehende evangelische Geschichte keinen Grund hätte; wenn sie aber gegen die bestreitende Kritik feststeht, so hat die Erwartung oder Aufforderung nicht die mindeste Schwierigkeit. Der Engel, welcher ihr die Geburt eines Sohnes verkündete, bezeichnete diesen als den Sohn Gottes und den ewigen König Israels, als den Messias, und Maria spricht ihren Glauben an die Engelsbotschaft auf den Gruß ihrer Base Elisabeth in einem begeisterten Preisgebete aus, Luk. 1, 28.—55. Dann wurde ihr Glaube gestärkt durch die Mittheilungen der Hirten Luk. 2, 16.—19., durch die wunderbare Führung und Huldigung der Weisen aus dem Morgenlande, Matth. 2, 1.—12. und durch die Lobpreisung des Simeon und der Anna bei der Darstellung Jesu im Tempel, Luk. 2, 25.—38. Lebte sie aber des Glaubens, daß sich in ihrem Sohne der Messias offenbaren werde, so ist es begreiflich, daß sie auch Wunder von ihm erwartete, denn diese schloß ja der allgemeine Messiasglaube in sich,

---

1) Das Hochzeitmahl wurde bei Reichern sieben Tage fortgesetzt, bei Aermern dauerten die Feierlichkeiten drei oder auch nur einen Tag; *Seldenus* De uxore Hebr. II. 11. Jahn Archäol. II. 1. S. 251.; bei unserer Hochzeit weiß der Evangelist nur um eine eintägige Feier, so daß man wegen des Weinmangels nicht an vorhergegangene Festmahle zu denken hat.

2) Strauß a. a. O. I. S. 214 f. Br. Bauer a. a. O. S. 61. Schweizer a. a. O. S. 69 f.

s. Joh. 7, 31. Wenn man die Maria noch später zu den Ungläubigen rechnet, um die frühere Erwartung eines Wunders als unglaublich hinzustellen [1]), so ist dies eine Annahme, welche nicht eine einzige evangelische Stelle für sich hat. Daß sie gerade jetzt, bei dem Hochzeitmahle zu Kana ein Wunder erwartet, erklärt sich aus den unmittelbar vorausgehenden Ereignissen, welche ihr sicherlich durch die Begleiter des Herrn bekannt geworden waren; denn man wird sich wohl nicht vorstellen, daß diese Männer, die Jesum mit freudiger Begeisterung als den Messias bekannten, vor seiner Mutter die Vorgänge verschwiegen, die sie zu ihrem Glauben führten; es ist vielmehr sehr natürlich, daß sie, von der Freude ihres Herzens getrieben, sich ihr über Alles mittheilen, was sich am Jordan und auf der Reise zugetragen; da wird auch die Ankündigung naher außerordentlicher Erfahrungen zur Sprache gekommen sein, was der Mutter die Gewißheit gab, daß ihr Sohn bei der nächsten Gelegenheit sich durch die erwartete Wunderthätigkeit als Messias offenbaren werde. Der eingetretene Weinmangel scheint ihr eine passende Gelegenheit zur Aeußerung seiner höhern Macht zu sein; daher die wünschende oder auffordernde Bemerkung: *οινον ουκ εχουσι.* Schon Chrysostomus beantwortet die Frage der bestreitenden Kritik in Ansehung der Möglichkeit einer Wundererwartung bei Maria durch die Hinweisung auf die vorausgehende Geschichte [2]) und es muß diese in der That alle Bedenklichkeiten beseitigen.

Jesus antwortet ihr V. 4.: *τι μοι και σοι γυναι; λ.* Der Sinn seiner Antwort ist: Was meine messianische Wirksamkeit, oder näher, den Beginn meiner Wunderthätigkeit anbelangt, so hängt dieser nicht von deinen Wünschen und deinem Willen ab; ich habe hierin nicht den Willen eines Menschen zur Richtschnur zu nehmen, es entwickelt sich alles messianische Wirken nach göttlichen Rathschlüssen, in welchen auch der Anfang der Wunderthätigkeit bestimmt ist und die allein mich hierin leiten

---

1) Schweizer a. a. O.

2) Hom. 21.: *ποθεν δε επηλθε τη μητρι μεγα φανταθηναι περι αυτου; Αποκαλυπτεσθαι λοιπον ηρχετο, και εξ Ιωαννου καταδηλος ην, και απο των προς τους μαθητας ειρημενων αυτω· και προ τουτων δε απαντων αυτη η συλληψις, και τα περι συλληψιν γενομενα απαντα, μειστην αυτη περι του παιδος ενεθηκε την υπονοιαν.* λ. Vgl. Hug Gutachten ꝛc. a. a. O. VIII. 1. S. 13. Neander Leben Jesu S. 370. Ebrard a. a. O. S. 319.

können; bis jetzt ist der für die Wunderthätigkeit mir bestimmte Augenblick noch nicht gekommen — *ουπω ηκει η ωρα μου*. Die letztern Worte sagen auch positiv aus, daß er seine Wunderthätigkeit anfangen werde, sobald der bestimmte Augenblick gekommen sei; wahrscheinlich haben wir die Antwort nicht vollständig; Jesus sprach sich vielleicht noch genauer dahin aus, daß dieser Augenblick ganz nahe bevorstehe. Seine Antwort ist also nicht eine Abweisung ihres Verlangens in Ansehung des Inhaltes oder der verlangten Sache, sondern es wird nur ihr Wille als leitendes Motiv seiner messianischen Thätigkeit zurückgewiesen; über diese hat Jesus sich nicht mit seiner Mutter, wie überhaupt mit keinem Menschen, sondern nur mit Gott zu berathen. — Die bestreitende Kritik findet in der Antwort Jesu eine Herbigkeit und Bitterkeit, die ihm nicht zugedacht werden könne [1]); schon die Anrede *γυναι* ist ihr anstößig; sie soll die äußerste Entfremdung und eine unmenschliche transcendentale Härte aussprechen. Allein diese Härte ist nur Einbildung; das Wort erscheint sowohl im N. T., als auch in andern Schriften als eine gewöhnliche Anrede; öfters hat es einen liebevollen, vertraulichen Ausdruck, wie unser: gute Frau! vgl. Matth. 15, 28. Luk. 13, 12. 22, 57. Hom. Il. 3, 204. Xenoph. Cyr. 5, 1, 6. Daß es im Munde Jesu das Mutterverhältniß der Maria mit Absichtlichkeit ausschließe, wird nach 19, 26. sehr zweifelhaft; denn dort ist der Anrede *γυναι — ὁ υἱος σου* zur Seite gesetzt, wornach die mit *γυνη* angeredete Maria als Mutter gedacht sein muß. Uebrigens ist der Zusammenhang, in welchem es hier gebraucht wird, jener Auffassung nicht ungünstig; indem nämlich Maria ein Wunder von Jesu verlangt, so wird er als Messiasgottessohn in Anspruch genommen; als solcher steht er aber zur Maria nicht mehr im Verhältnisse des Sohnes, sondern wie zum ganzen Geschlechte im Verhältnisse des Erlösers und Herrn, des *σωτηρ* und *κυριος*; vom messianischen Gesichtspunkte aus ist auch die Abweisung *τι μοι και σοι* gesprochen; vgl. Luk. 2, 40. 41. Matth. 12, 47 ff. Angenommen nun, daß jene Anrede die Maria wirklich außer das Familienverhältniß setzen soll [2]), so

---

2) Strauß a. a. O. I. S. 216. Br. Brauer a. a. O. S. 62 ff.

1) Auch die Alten unterlegen dieser Anrede einen dogmatischen Grund; *Augustin* Tr. IX. 8.: Dominus noster Jesus Christus et Deus erat et homo; secumdum quod Deus erat, matrem non habebat, secundum quod

kann doch nur ein höchst sentimentaler Erklärer eine verletzende Härte in derselben finden; es durfte ihr das Verhältniß, in welchem sie zu Jesu als dem Messiasgottessohne steht, nicht verborgen bleiben, und wenn dieses ihr nun in einer an sich doch freundlichen und ehrenden Anredeform angedeutet wird, so kann man dies nicht eine übergroße Härte nennen und zwar dies um so weniger, da die Maria dieses Verhältniß, sobald es ihr zum Bewußtsein kam, gewiß mit Freudigkeit anerkannte. Ebensowenig enthält hier die Abweisungsformel: τι μοι και σοι, das hebr. מה לי ולך — quid mihi tecum rei est, eine verletzende Härte. Es hängt von dem Zusammenhange ab, in welchem diese Formel gebraucht wird, von dem Verhältnisse der anredenden und angeredeten Personen und von der Betonung, ob etwas Herbes und Hartes in ihr liegt oder nicht; so findet sie sich 2 Sam. 16, 10. in einer offenbar ganz freundlichen Anrede Davids an die Kinder Zerujas, die er abhalten will von der Bestrafung des Fluches, den Simei über ihn ausgesprochen hatte; sie heißt hier: wollet euch hierin meiner nicht annehmen, sondern, wie das Folgende sagt, mich den Fügungen Gottes überlassen! Wenn sie aber auch in freundlicher Anrede gebraucht wird, warum soll sie nun an unserer Stelle eine gehässige Härte ausdrücken, wo gerade das Verhältniß der auftretenden Personen dieser Auffassung entgegen ist? Wenn die Formel überhaupt in freundlicher Unterredung gebräuchlich ist, so muß sie offenbar da, wo der Herr zur Maria spricht, im freundlichen Sinne verstanden werden, und die Freundlichkeit ward gewiß auch im Ausdrucke, in der Betonung offenbar;

---

homo erat, habebat. Mater ergo erat *carnis*, mater humanitatis, mater infirmitatis, quam suscepit propter nos. Miraculum autem, quod facturus erat, secundum divinitatem facturus erat, non secundum infirmitatem; secundum quod Deus erat, non secundum quod infirmus natus erat. Ein Ungenannter in der Cat.: *Επειδη και Μανιχαιοι — λεγουσι, μη μετερα αλλα την Μαριαμ ειρηκεναι γυναικα, εξ ου συναγουσιν, μη εξ αυτης αυτον' ειναι — — λεκτεον προς αυτους· ὁ Ιησους θεος ὁμου και ανθρωπος ην, μητηρ δε αυτου ἡ Μαρια ου κατα την θεοτητα, αλλα κατα τον ανθρωπον ην. — Επειδη δε ουχ ὡς ανθρωπος, αλλ' ὡς θεος το ὑδωρ εις οινον μετεβαλεν, ην ακολουθον ειπειν το· Τι μοι και σοι γυναι.* Vgl. *Chrysost.* ebendas. Es ist aber nicht bloß der Ursprung Jesu und also nur das metaphysische Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen in ihm zu berücksichtigen, sondern nothwendig auch das ethische Verhältniß, in welchem er als der Messias zum Geschlechte überhaupt steht. S. auch Olshausen z. d. St.

übersetzen wir: überlasse den Gegenstand deines Wunsches mir, er steht nicht unter deinem Willen! so verschwindet alle Herbigkeit. Wäre mit Chrysostomus und andern Erklärern anzunehmen, daß das Motiv der auffordernden Mittheilung der Maria theilweise ein eitles Verlangen nach Selbsterhebung sei [1]), so ließe sich etwa die Erwiederung des Herrn als eine strafende Zurechtweisung ansehen; allein zu dieser Annahme liegt in der evangelischen Erzählung keine Veranlassung. Maria stellt die messianische Thätigkeit Jesu unter ihren Willen, und Jesus will ihr entgegen zum Bewußtsein bringen, daß jene von ihrem Willen unabhängig ist; dies ist die Bedeutung der Anrede und Erwiederung. — Ἡ ὡρα μου oder αυτου, oder ἡ ὡρα schlechtweg, ist sonst im Evang. die Zeit des Leidens und Todes Jesu, 7, 30. 8, 20. 12, 27. 13, 1. 17, 1.; daß aber hier nicht diese gemeint ist [2]), sondern der Zeitpunkt, wo die Offenbarung seiner Herrlichkeit beginnen sollte, geht aus dem Zusammenhange und besonders aus V. 11. klar hervor; dieser Zeitpunkt ist ihm bestimmt in den göttlichen Rathschlüssen (vgl. Apg. 1, 17.) und nach dieser Bestimmung nennt er ihr seine Stunde; die vom Vater vorausbestimmte Stunde ist auch die für seine messianischen Zwecke schickliche oder taugliche, χρονος επιτηδειος, πρεπων, so daß die Schicklichkeit oder Zweckdienlichkeit in der göttlichen Bestimmung enthalten ist [3]). (Vgl. auch Einltg. §. 3.).

V. 5.—7. Die Erwiederung Jesu ließ Maria hoffen, daß er die erwartete außerordentliche Abhülfe treffen werde; denn nach

---

1) *Chrysost.* Homil. 21. *Εβουλετο γαρ εκεινοις καταθεσθαι χαριν, και ἑαυτην λαμπροτεραν ποιεισθαι δια του παιδος. Και ταχα ανθρωπινον τι επασχε, καθαπερ οἱ αδελφοι αυτου, λεγοντες· δειξον σεαυτον τῳ κοσμῳ, βουλομενοι την απο των θαυματων δοξαν καρπωσασθαι.*

2) Wie *Augustin.* Tr. VIII. 9. deutet: Ne putes, quod te negem matrem, *Nondem venit hora mea;* ibi enim aegnoscam, *cum pendere in cruce coeperit infirmitas, cujus mater es.* Vgl. *Theophil. Antioch.* Allegor. l. IV. *Gaudentius* de Lection. Evang. Tr. IX. Br. Bauer tritt dieser unrichtigen Deutung bei, um diesen Ausspruch des Herrn zur Bestreitung der Glaubwürdigkeit dieses Abschn. zu gebrauchen, nimmt aber eine Beziehung auf die Einsetzung des Abendmahles an: „Erst wenn die Zeit des vollendeten Leidens und der Verherrlichung gekommen ist, werde ich den wahren Wunderwein austheilen", a. a. O. S. 66.

3) *Iren. ad Haeres.* III. 16.: Praecognita autem sunt omnia a Patre, perficiuntur autem a filio, sicut congruum et consequens est, apto tempore.

dem Gegenstande ihres Verlangens wurde sie, wie bemerkt, nicht abgewiesen, vielmehr ward ihr, wahrscheinlich deutlicher als die Relation des Johannes es ausdrückt, der nahe Anfang seiner Wunderthätigkeit in Bezug auf diesen Gegenstand angedeutet. Die Anweisung, welche nun Maria den Dienern gibt, zu thun, was ihnen der Herr auftragen werde, läßt sich begreifen, ohne daß der folgende Hergang der Wundervorbereitung als bekannt vorausgesetzt wird, so daß kein Grund vorhanden ist, sie als eine Fiktion des Evangelisten anzusehen [1]). Wenn sie eine Weinspende erwartete, so konnte sie vermuthen, daß Jesus die Diener beschäftigen werde, sei es mit der Besorgung der Gefäße, oder mit dem Dienste, den Wein in den Speisesaal zu tragen und dergl.; man wird, die Erwartung der Maria angenommen, sich nicht vorstellen wollen, sie hätte sich etwa denken müssen, daß die vor den Gästen stehenden Becher sich plötzlich mit neuem Trank füllen würden; vielleicht gab der Herr zu ihrem Befehle auch besondere Veranlassung, etwa dadurch, daß er die Absicht verrieth, einen Diener anzusprechen, oder daß er sich dem Orte zuwendete, wo die Diener gerade beschäftigt waren [2]).

Jesus befiehlt darauf den Dienern, sechs zum Reinigungsgebrauche bestimmte Krüge mit Wasser zu füllen V. 6. 7. Der καθαρισμος, die Reinigung oder Renigungssitte, ist die damals bei den Juden übliche Waschung der Hände vor und nach der Mahlzeit und Abspülung der Speise- und Trinkgefäße während des Essens, welche die Pharisäer zur Religionspflicht gemacht hatten, s. Mark. 7, 1 ff. Luk. 11, 37 ff. [3]). Die Krüge waren gerade leer; es wurde nämlich das Wasser von Zeit zu Zeit ausgegossen, nachdem es durch den Gebrauch unrein geworden war. Es offenbart sich in dem Evangelisten der Augenzeuge, indem er auch den Inhalt dieser Krüge beiläufig zu bestimmen weiß; sie faßten ανα μετρητας δυο η τρεις. Unter μετρητης ist der attische Metretes zu verstehen [4]); dieser ent-

---

1) Br. Bauer ebend. S. 66.

3) Vgl. Ebrard a. a. O. S. 322.

3) Vgl. *Lightfoot* Horr. hebr. et talm. zu Mark. 7. Vgl. Jahn Archäol. III. S. 198 f.

4) Der attischen Maße bedienten sich die meisten Griechen, *Galen.* de mensur. c. 9. und ebenso die Juden seit der Herrschaft der Griechen in Asien.

hält 72 Xesten oder römische Sextarien (— nach Josephus [1]) auch der Inhalt des jüdischen Bath), die $1\frac{1}{2}$ röm. Amphoren ausmachen; die römische Amphora enthält 14 würtembergische (= $17\frac{3}{20}$ badische) Maaß, der Metretes also 21 würtemb. (= $25\frac{3}{4}$ bad.) Maaß [2]). Es hängt nun von der Bedeutung des ανα ab, ob das Zwei- oder Dreifache dieses Quantums der Inhalt jedes einzelnen Kruges, oder aller sechs zusammen ist; gewöhnlich steht die Partikel vor Zahlen distributiv, vgl. Matth. 20, 9. Mark. 6, 40. Luk. 9, 3. 10, 1. u. a., bei den Klassikern ist sie zuweilen auch in der Bedeutung bei, zu, gegen gebraucht, so daß sie zur beiläufigen Quantitätsbestimmung dient [3]); der biblische Sprachgebrauch ist aber hier unstreitig für die distributive Bedeutung [4]), wornach also die zwei oder drei Metreten (42—63 würt. = $51\frac{1}{2}$—$77\frac{1}{4}$ bad. M.) der Inhalt eines jeden Kruges wären.

V. 8.—11. Nachdem die Diener den Auftrag vollzogen hatten, so trat unmittelbar die Umwandlung des Wassers in Wein ein; denn was die Diener jetzt sogleich dem αρχιτρικλινος bringen, ist Wein V. 9. und zwar Wein edler Art V. 10. Die Umwandlung geschah durch einen Willensakt des Herrn, den er sonst bei den Wunderwirkungen mit dem äußern Worte begleitet; hier gebrauchte er wahrscheinlich das äußere Wort nicht, weil diejenigen, für welche das Wunder zunächst bestimmt ist, ihm nicht nahe sind. Der αρχιτρικλινος, praefectus triclinii, Tafel- oder Speise-

---

1) *Joseph.* Antiqq. VIII. 2, 9. Ὁ δε βαδος δυναται χωρησαι ξεστας εβδομηκοντα δυο; 2 Chron. 4, 5. LXX. ist auch das hebr. בת mit μετρητης gegeben.

2) Wurm De ponderum, nummorum etc. rationibus apud Rom. et Graec. p. 126. 123. Vgl. die Berechnung von Hug Zeitschr. für die Geistlichkeit des Erzbisth. Freiburg. Hft. 6. S. 36 ff. Der babyl. syr. Metretes enthielt nach Böckh Metrologische Untersuchungen über Gewichte, Münzfuße ꝛc. S. 258 f. 120 Sextarien, = $2^{11}/_{12}$ röm. Amph. und nach *Didimus* c. 20. μετρα μαρμαρων λ. edid. *Angelo Mai* in den Iliadis fragmentis et picturis wurde auch die römische Amphora μετρητης genannt, s. Ebrard a. a. O. S. 322.; doch ist an diese Metreten an unserer St. wohl nicht zu denken.

3) Hug a. a. O. führt folg. Stt. an: Herodot. VII. 184. Polyb. I. 16. II. 10. Dio Cassius LIX. 2.

4) So versteht sie auch der Syrer: (quadrantalia) ܙܘܓ ܕܟܝ ܙܘܓ ܙܘܓ ܐܠܟܙ ol, der Arab., Vulg.

meister, der das Gastmahl leitet und die Aufwärter befehligt, aber nicht zu den Gästen gehört [1]), ist zu unterscheiden von dem bei den Gastmahlen der Alten aus den Gästen gewählten Vorsitzer des Mahles, bei den Griechen *συμποσιαρχης*, *βασιλευς*, *στρατηγος* und *ἡγουμενας* (Sir. 35, 1.), bei den Römern modimperator, arbiter und dictator genannt [2]). Der Architriklinus hatte als praegustator den Wein zu prüfen, der auf die Tafel kam, um nach dem Befunde seiner Qualität die Mischung mit Wasser anzuordnen [3]); darum werden die Diener angewiesen, ihm von dem umgewandelten Tranke ein Muster zu bringen. Er hatte den Vorgang zwischen Jesu und den Dienern nicht beobachtet und weiß darum von dem Tranke, den er beim Kosten als vorzüglichen Wein befindet, das thatsächliche *πoϑεν* V. 9. nicht d. i. er weiß nicht, daß der Wein aus Wasser entstanden war und zwar unter Vermittlung Jesu; die Diener aber, setzt der Evangelist zur Bestätigung des wunderbaren Faktums bei, wußten dies, weil sie die leeren Krüge mit Wasser gefüllt und aus diesen sodann den Wein geschöpft hatten (— *οἱ διακον.* — — *ὑδωρ* unterbricht den mit *ὡς δε εγευσ.* angefangenen Satzbau und ist also in Parenthese zu lesen). In der Meinung, daß der Bräutigam diesen Wein herbeibringen ließ, wendet er sich von den Dienern ab und drückt jenem V. 10. in sprüchwörtlicher Rede sein Befremden darüber aus, daß er den bessern Wein bis jetzt, bis zum Ende des Mahles, aufbewahrt habe, da er vielmehr zu Anfang hätte aufgestellt werden sollen, wo sein Werth bessere Anerkennung gefunden haben würde. Die Gewohnheit, die in der sprüchwörtlichen Aeußerung des Architriklinus: *πας ανϑρωπος λ.* ausgedrückt ist, läßt sich aus den Schriften der Alten nicht weiter nachweisen [4]); man hat aber nicht nöthig, an einen stehenden Brauch zu denken, sondern nur an ein öfteres Vorkommen dieser

---

1) Bei *Petron*, Satyric. c. 22. p. 33. ed. Bip. heißt er *triclinarches*, bei *Pollux* Onomastic. III. 41. *τραπεζοποιος — ὁ παντων των περι την ἑστιασιν επιμελουμενος·* VI. 3. — *ὁ φροντιζων της ὑπηρεσιας απασης. Ἡ δε ὑπηρεσια, παιδες, οινοχοοι, τραπεζοκομοι, τομεις, μαγειροι, οψοποιοι, οψαρτυται.*

2) Vgl. J. E. J. Walch Dissertat. de Architriclino Joh. 2, 8.

3) Vgl. Hug Gutachten ꝛc. a. a. O. VIII. 1. S. 8 f.

4) Die Citate bei Wetstein z. d. V. Mart. I. 27. Plin. H. N. XIV. 13. und eine Stelle aus Cassius Jatrosophista gehören nicht hierher.

Bedienung. *Μεθυειν* und *μεθυεσθαι* heißt nicht immer betrunken sein, sondern wird auch, wie das hebr. שׁכר, überhaupt vom reichlichen Trinken oder vom Trinken bis zur Sättigkeit gebraucht (vgl. 1 Mos. 43, 34. Hohl. 5, 1. Hagg. 1, 6. [1]); jedenfalls geht aus diesem Ausdrucke des Speisemeisters nicht hervor, daß unsere Hochzeitgäste das anständige Maß beim Trinken überschritten hatten, da man ein Sprüchwort auch in Fällen anwendet, die ihm nur in der einen oder andern Hinsicht entsprechen. — Nachdem der Wunderwein bei dem Meister des Mahles die Probe bestanden und als *καλος οινος* befunden ist, wird die Erzählung abgebrochen; der Evangelist beabsichtiget nämlich nur die Hauptmomente der Begebenheit darzustellen; diese liegen in der Andeutung eines bevorstehenden Wunders V. 4., im Schöpfen des Wassers durch die Diener V. 7., die V. 9. als Zeugen der Entstehung des aus den Krügen geschöpften Trankes auftreten und in dem Urtheile des Architriklinus V. 10. über diesen Trank; in den letztern Momenten tritt die Erfüllung der Andeutung, das geschehene Wunder hervor, und nun kann der Evangelist V. 11. die Begebenheit als solches bezeichnen. Das Bekanntwerden des Vorfalles unter den Gästen, ihre Verwunderung über denselben und die Folgen dieser Weinspende für das Vergnügen der Gesellschaft betrachtet der Evangelist als untergeordnete Geschichtsmomente und nimmt sie deßhalb nicht in seinen Bericht auf; nur die moralische Folge bei den Jüngern hebt er noch hervor — *και επιστευσ. λ.*, um den Hauptzweck des Wunders zur Anschauung zu bringen.

Mit *σημειον* = *τερας* bezeichnet Johannes unzweifelhaft den thatsächlichen Erweis göttlicher, und zwar Jesu inwohnender, seiner Persönlichkeit angehörender Kräfte, wie aus dem Satze: *και εφανερωσε την δοξαν αυτου* (*δοξα* s. 1, 14.) deutlich hervorgeht; vgl. auch 10, 41. *Ταυτην την αρχην των σημ.* ist nicht auf die Wunder in Kana zu beschränken [2]), sondern von

---

1) ***Philo*** **De agricultura Pf. III. S. 69.** *Καλον γε τοιχων επιμελεισθαι, προσοδους εκλεγειν, ἑστιασθαι, μεθυειν, θαλαμευεσθαι λ.* **De plantatione Pf. III. S. 149.** *Εστι τοινυν το μεθυειν διττον, ἓν μεν ισον τι τῳ οινουσθαι· ἑτερον δε το ληρειν εν οινῳ· — — το μεν ἁμαρτημα, το δε ἁμαρτηματος ειναι ποιητικον* [*οἱ μεν εφασαν*].

2) ***Ammonius*** **in Cat.** *Τινες πρωτον εν Κανᾳ λεγουσιν τουτο το σημειον, αλλ' ου πρωτον παντων.* **Diese** *τινες* **setzten wahrscheinlich diesem Wunder die apokryphischen Wundererzählungen von Jesu entgegen.**

dem Anfange der Wunder überhaupt zu verstehen (vgl. z. B. 4.), so daß ἐν Κανᾷ den Ort bezeichnet, wo die Wunderthätigkeit Jesu überhaupt anfing, d. i. die Erweise seiner Göttlichkeit, welche dieselbe offenbar und unzweifelhaft an den Tag legen. Ἐπίστευσαν ist in Bezug auf einen schon vorhandenen Glauben aufzufassen, bezeichnet also eine Kräftigung im Glauben [1]).

Die Absicht des Evangelisten geht in diesem Abschnitte, wie wir gesehen haben, entschieden dahin, ein Wunder zu erzählen, was von der destruktiven Kritik anerkannt wird; wenn sie aber schon in der Einleitung des Wunders Schwierigkeiten in Ansehung der Glaubwürdigkeit erhebt, so findet sie in der Natur des erzählten Wunders selbst und in dem Zwecke desselben noch weit stärkere und vollends entscheidende Beweise gegen dieselbe; auch das Fehlen dieser Wundergeschichte bei den Synoptikern soll gegen die historische Wirklichkeit derselben ein Zeugniß ablegen.

Das erzählte Wunder wird nämlich dem Gebiete des Unmöglichen zugewiesen, weil es sich nach den Gesetzen der Natur in keiner Weise begreifen lasse, weil es gar keinen Anknüpfungspunkt an das Wirken der Natur darbiete [2]). Es wird mit vielem Fleiße nachgewiesen, daß diese Wasserverwandlung nicht unter die Kategorie eines beschleunigten Naturprozesses gestellt werden könne, unter welcher sie Olshausen und schon Augustin und Chrysostomus auffassen [3]), und es muß zugestanden werden, daß diese Nachweisung ihre Richtigkeit hat; in der Natur entsteht nämlich niemals Wein aus Wasser, sondern das Wasser ist bei der Weinproduktion, die an die organische Individualität der Rebe ge-

---

1) *Origen.* in Cat. *Το δε Επιστευσαν αντι του Εβεβαιωθησαν ειρηται· την γαρ πιστιν, ὡς επι το πολυ μαλλον, επι της βεβαιωσεως λεγει.*

2) Strauß a. a. O. II. S. 206 ff. Schweizer a. a. S. 68. 72. vgl. den Wunderbegriff. von Weiße a. a. O. I. S. 334 ff.

3) *Augustin.* Tr. VIII. 1.: Ipse fecit vinum illo die in nuptiis in sex illis hydriis — — qui omni anno facit hoc in vitibus. Sicut enim, quod miserunt ministri in hydrias in vinum conversum est opere Domini, sic et quod nubes fundunt, in vinum convertitur ejusdem opere Domini. Illud autem non miramur, quia omni anno fit, assiduitate amisit admirationem. *Chrysost.* Hom. 22.: *νυν μεντοι δεικνυς, ὁτι αυτος εστιν ὁ εν ταις αμπελοις το ὑδωρ μεταβαλλων, και τον ὑετον δια της ῥιζης εις οινον τρεπων· ὁπερ εν τῳ φυτῳ δια πολλου χρονου γινεται, τουτο αθροον εν τῳ γαμῳ ειργασατο.*

knüpft ist, nur eine von den mehrern Potenzen, welche die Fruchtbarkeit der Rebe bedingen; es müßte, wenn jene Kategorie angewendet werden dürfte, die Rebe und außer dem Wasser auch Erde, Luft und Licht aus der Natur verwendet worden sein. Doch wozu müht sich die destruktive Kritik, diese Nachweisung durchzuführen, da sie sich sehr wohl bewußt ist, daß sie, wenn auch die Voraussetzungen für die Vorstellung eines beschleunigten Naturprozesses vorhanden wären, doch den augenblicklichen faktischen Vorgang desselben aus der Erfahrung bestreiten und also die empirische Wirklichkeit unseres Wunders gleichmäßig in Abrede stellen würde! Allein wenn dieses Wunder sich auch nicht als einen beschleunigten Naturprozeß und überhaupt nicht als eine bloße Modifikation der Ordnung der Natur auffassen läßt, so ist es darum doch nicht undenkbar; es kann nur auf dem Standpunkte einer modernen Philosophie nicht begriffen werden, auf dem christlichen, auf den es sich selbst stellt, hat die Begreiflichkeit keine Schwierigkeit. Ist Jesus seiner höhern Natur nach Gott und das höhere Wesen in ihm von Anfang weltschöpferisches Prinzip, so hat er nicht allein die Macht, auf die Naturgesetze so einzuwirken, daß die natürliche Ordnung eine Veränderung erleidet, sondern auch das Vermögen zu schaffen, d. i. aus eigener Kraft Etwas unmittelbar ins Dasein zu rufen. Wird aber in Jesu eine schöpferische Kraft vorausgesetzt, so ist unser Wunder begreiflich, denn es ist nichts Anderes als eine thatsächliche Offenbarung derselben; so soll es auch nach dem Sinne des Referenten aufgefaßt werden, als Offenbarung einer schöpferischen d. i. göttlichen Kraft. Die Schöpfung ist bei diesem Wunder nicht eine völlig absolute, indem ein Substrat vorhanden ist; es fand aber theilweise ein eigentliches Schaffen Statt, indem Grundstoffe hervorgebracht wurden, die mit den Grundstoffen, welche das Wasser enthält, in Verbindung gesetzt den Wein constituiren; in Rücksicht auf das vorhandene Substrat kann diese Weinentstehung eine Verwandlung genannt werden; in Rücksicht auf die Hervorbringung neuer Grundstoffe, mit welchen die vorhandenen in neue Verbindung gesetzt wurden, ist sie aber eine Schöpfung. Wenn nun die destruktive Kritik von einer Philosophie ausgeht, welche in ihrer Welt- und Gottesanschauung eine schöpferische Kraft in dem historischen Christus leugnet, so stellt sich ihr gerade dieses Wunder als thatsächlicher Widerspruch entgegen, so lange

sie dieses nicht mit historischen oder unwidersprechlichen ethischen Gründen aus dem Gebiete der Wirklichkeit herausgehoben hat [1]).

Was den Zweck des Wunders anbelangt, so findet man diesen in Ansehung des Materialen des Wunders mit der übrigen Wunderthätigkeit Jesu im Widerstreite und sittlich anstößig [2]). „Die Wunder", sagt man „sind sonst immer wohlthätig, indem sie einen natürlichen Mangel aufheben. Was aber der Herr zu Kana gethan haben soll, bezweckt nicht die wohlthätige Entfernung eines natürlichen Uebels, sondern nur die unterbrochene Lust wieder anzufrischen." — Hier ist zuvörderst auffallend, daß bei der Untersuchung über die historische Wirklichkeit eines erzählten Vorganges ebendieselben Kritiker die übrigen evangelischen Wundererzählungen in Vergleichung nehmen, welche diesen insgesammt die objektive Wahrheit absprechen; sie nehmen also Vergleichungsobjekte auf, die auf ihrem Standpunkte nicht existiren, und folgern aus vorgeblichen Mythen oder Fiktionen gegen die empirische Wirklichkeit des Inhaltes einer Relation; dies ist gewiß eine verkehrte Methode. Sehen wir nun aber auf die übrigen evangelischen Wundererzählungen, so erweiset sich jener Wunderbegriff, nach welchem die Wunder wohlthätig sind durch Entfernung eines natürlichen Uebels, in der Allgemeinheit als unbegründet, da auch solche Wunder erzählt werden, die mit keinem menschlichen Uebel in Berührung kommen, und überhaupt nur nach ihrer formalen Seite heilbringend sind, indem sie die δοξα des Herrn manifestiren und dadurch den Glauben begründen oder befestigen. Welchem Uebel sollte z. B. durch das Wandeln Jesu auf dem See, Joh. 6. parall., abgeholfen werden, oder worin besteht überhaupt die Wohlthat, welche die Handlung des Wandelns als solche den Jüngern oder Andern gewährt? Offenbar kommt hier nur das Formale des Wunders in Betracht, der übernatürliche Charakter der Handlung, nach welchem sie zur Anregung und Befestigung des Glaubens dienen soll; ebenso verhält es sich bei der Ver-

---

1) Vgl. Ebrard a. a. O. S. 323 f. Veith Homilienkranz VI. S. 110 ff.

2) Strauß ebendas. S. 210 ff. Br. Bauer a. a. O. S. 67 ff. Schweia. a. O. S. 68.

wünschung des Feigenbaumes Mark. 11, 11 ff., bei welcher aber noch das Symbolische der Handlung zu ihrem übernatürlichen Charakter hinzukommt. Es ist also, da wir unter den evangelischen Wundern auch solche finden, bei welchen nur das Formale des Faktums bedeutsam ist, das Materiale der Handlung in dem evangelischen Wunderbegriffe untergeordnet, und es darf deßhalb in denselben nicht eine an das Materiale des Wunders sich knüpfende spezielle, positive Zweckbestimmung (Wohlthun durch Entfernung eines natürlichen Uebels) aufgenommen werden.

Mit dieser Erörterung beabsichtigen wir aber nicht, unser Hochzeitwunder seinem Inhalte nach der moralischen Beurtheilung zu entziehen; es soll daraus einmal nur so viel erhellen, daß dasselbe, indem es als eine Offenbarung der δοξα Christi Glauben erzielt, nach dem wesentlichen Momente in dem evangelischen Wunderbegriffe den evang. Wundern an die Seite tritt; zugleich ist aber der richtige Kanon zur moralischen Beurtheilung desselben nach dem Materialen der That eingeleitet worden. Dieser kann nur eine negative Bestimmung sein, die aus dem Begriffe des Wunders als göttlicher That hervorgeht, — daß nämlich die Handlung eines Wunders nicht eine unsittliche sein könne. Nehmen wir nun die sittlich beanstandete Weinspende in Betrachtung, so erscheint uns dieselbe mit dem ausgesprochenen Grundsatze im Einklange, wenn sie vom richtigen Gesichtspunkte aufgefaßt wird. Es handelt sich hier nicht um die Fortsetzung eines roh sinnlichen Genusses, den sich die destruktive Kritik denkt, wenn sie von einer Wiederanfrischung der unterbrochenen Lust spricht; der Herr spendet den Wein zur Unterhaltung der geselligen Freude, die das Hochzeitfest verschönern soll, und wenn die Freude und der Genuß des Weines an sich nichts Böses ist, so könnte seine Spende nur tadelnswerth sein, wenn das Erheiterungsmittel des Weines vorher schon in dem Grade genossen worden wäre, daß ein Mehreres den anständigen und edlen Charakter des Frohsinnes gefährdete; dies ist aber aus der evangelischen Relation nicht zu ersehen. Jesus handelt wohlwollend und menschenfreundlich, indem er die allgemeine Heiterkeit unterhält; das Wohlwollen der Handlung tritt aber bei dem Hinblicke auf die Brautleute noch besonders hervor, da sie denselben eine kränkende und betrübende Verlegenheit abwendet. Auch in dem von der destruktiven Kritik angefochtenen

Quantum der Weinspende ist eine freundliche Rücksicht des Gebers auf das Brautpaar anzuerkennen; der Herr spendet mehr, als das augenblickliche Bedürfniß fordert, um den Neuvermählten in dem Ueberreste ein Geschenk zum künftigen Gebrauche zu machen. Wenn aber die Weinspende nicht bloß für das Bedürfniß des Gastmahles bestimmt war, wenn der Herr einen weitern menschenfreundlichen Zweck im Auge hatte, so läßt sich seine Gabe nicht als eine „verschwenderisch große" bezeichnen. Auch ist sie in Ansehung der Gäste nicht eine „gefährlich große"; man sollte sich eine Gesellschaft, an welcher der Herr und die fromme Maria Theil nehmen, doch nicht so sinnlich vorstellen, daß sie bei dem Anblicke eines reichlichen Vorrathes im Genusse sich nicht mehr zu mäßigen vermöchte, wie man dies bei gemeinen Trinkgelagen findet; außerdem ist aber besonders zu beachten, daß den Gästen in dieser Weinspende die höhere Natur Jesu geoffenbart wurde, was sie gewiß in eine ehrfurchtsvolle Stimmung versetzte und den edlen Charakter des Festgenusses noch mehr befestigte [1]).

Das Fehlen dieser Wundergeschichte bei den Synoptt., worauf sich die bestreitende Kritik noch beruft [2]), findet seine Erklärung in dem, was oben (S. 245.) in Ansehung des ganzen Geschichtstheiles von der Taufe Jesu bis zu seiner zweiten Reise von Judäa nach Galiläa bemerkt worden ist.

Was das Positive betrifft, das von der destruktiven Kritik der historischen Auffassung unserer Relation entgegengesetzt wird, so geht eine Ansicht dahin, daß dieselbe eine Sage darstelle, die sich ohne allen historischen Grund und Anlaß aus Messiasvorstellungen unter dem Volke gebildet habe [3]). Es wird aber nicht nachgewiesen und es läßt sich nicht nachweisen, daß die Meinung, der Messias werde Wasser in Wein verwandeln, unter den Juden zur Zeit Christi oder bald nachher wirklich vorhanden war. Wenn Moses in Egypten Wasser in Blut verwandelt (2 Mos. 7, 17 ff.), oder nachher in der Wüste bitteres Wasser in süßes (2 Mos. 15, 23 ff.), wie später auch Elisa schlechtes Wasser trinkbar macht (2 Kön. 2, 19 ff.), so sind dies eben keine Ver-

---

1) Vgl. Hug a. a. O. VIII. 1. S. 8. 12. 15. Ebrard a. a. O. S. 323.

2) Strauß a. a. O. II. S. 219 f.

3) Strauß a. a. O. II. S. 220 f.

wandlungen in Wein und es findet sich überhaupt keine Stelle in den jüdischen Schriften, nach welcher bei den Juden eine messianische Erwartung an diese Vorfälle geknüpft worden wäre. Im Midrasch Koheleth wird die Erwartung einer wunderbaren Wasserbescheerung nach dem Vorgange Mose (2 Mos. 19, 1 ff.) vorgetragen [1]); aber wenn diese Quelle auch nicht zu jung wäre, um die Gewißheit zu geben, daß schon die jüdischen Zeitgenossen Jesu an ein solches Wunder dachten, so könnte daraus doch nicht auf das gleichmäßige Vorhandensein der fraglichen Erwartung geschlossen werden, da dort die Vorstellung einer Verwandlung gar nicht in Berührung kommt. Es fehlt also der mythischen Erklärung, wenn sie für sich betrachtet wird, eine sichere Basis, sie ist auf eine unbewiesene Annahme gebaut; es ist aber schon der Versuch einer mythischen Erklärung dadurch abgeschnitten, daß unsere Erzählung ihren historischen Charakter gegen die Bestreitungsgründe fest behauptet.

Nach einer andern Ansicht ist unsere Geschichtserzählung aus einer Parabel entstanden, in welcher Jesus, aufgefordert von seinen Anverwandten, seine außerordentlichen Gaben geltend zu machen, unter dem Bilde einer Wasserverwandlung bei einem Hochzeitfeste und mit den Worten, die er dem Architriklinus in den Mund legte, die Seinigen auf die stufenweise Entwicklung seines Berufes und der Erfolge seines Auftretens hinwies, und ihnen bedeutete, daß gerade diese Wirksamkeit, die sie jetzt verkennen (sein anfängliches Wirken), sich ihnen am Schlusse seines Werkes als werthvoll und kräftig offenbaren werde. In der Ueberlieferung soll diese Parabel mit einem faktischen Vorgange verwechselt und in dieser Verwechslung von dem Bearbeiter des Evangeliums aufgenommen worden sein [2]). Die Wasserverwandlung würde aber, wenn sie ursprünglich einem parabolischen Vortrage angehörte, die angegebenen Gedanken wenig verständlich versinnbilden und auch die Worte des Speisemeisters, welche die Bedeutung des Wunders hervorheben sollten, ließen dieselben nicht

---

1) Midr. Koh. f. 73, 3.: Quemadmodum Goël primus (Moses), sic etiam postremus comparatus est. — — Is (Goël primus) ascendere fecit puteum; sic quoque Goël postremus ascendere faciet aquas, q. d. Joël 4, 18.: et fons e domo Domini egredietur et torrentem Sittim irrigabit.

2) Weiße a. a. O. II. S. 199 ff.

klar hervortreten. Vergleicht man dagegen die Parabeln des Herrn in den synopt. Evangelien, so ist Alles dem Verständnisse ganz nahe gelegt, und die Deutung, welche zur Gleichnißrede hinzukommt, klärt sie vollkommen auf. Hiernach offenbart sich ein wesentlicher Unterschied zwischen den evang. Gleichnißreden und der Wasserverwandlung als Parabal betrachtet, und es wird dieselbe durch diese Verschiedenheit von den Gleichnißreden Jesu ausgeschlossen. Sieht man ferner auf die Vorbereitung des Wunders in unserer Erzählung, so weisen die einzelnen Züge unverkennbar auf die historische Wirklichkeit hin, und fordern nun auch für das Wunder selbst die geschichtliche Anerkennung [1]).

Nach einer dritten Ansicht soll die Erzählung nur insoferne unhistorisch sein, als sie die Weinspende zu einem Wunder macht; diese soll ein natürliches Faktum sein, die wunderbare Einkleidung aber dem Evangelisten angehören [2]). Den Wein, sagt man, brachte Maria mit zu einem Hochzeitgeschenke und berieth sich deßhalb mit ihrem Sohne, vielleicht damit er die Gabe im Namen der Familie übergeben möchte; während des Mahles ließ sodann Jesus den Wein aus den Schläuchen, in welchen er hergebracht worden war, in die Wasserkrüge gießen, entweder weil keine andern Gefäße da waren, oder in der Absicht, die Brautleute mit dem unerwarteten Inhalte dieser Krüge zu überraschen. Johannes, der als Mitgast beim Hochzeitmahle und als Referent entschieden anerkannt wird, soll wie die ganze Gesellschaft anfangs nichts Wunderbares in dem Vorgange gesehen haben; erst später habe sich bei ihm die Wunderansicht gebildet, und zwar unter Einfluß des jüdischen Volksglaubens, daß der Messias zuerst in Galiläa seine Herrlichkeit offenbaren werde [3]). — Wir haben hier, was die Hauptsache, die natürliche Auffassung des Vorganges betrifft, eine Wiederholung einer schon

---

1) Vgl. Lücke Comment. I. S. 476 f. de Wette Kurze Erkl. S. 39 f. Br. Bauer weiß nicht, was aus der Erzählung zu machen ist, ob er ihr nur einen ideellen Inhalt oder auch einen historischen Kern beimessen soll; s. S. 70 f.

2) Gfrörer Gesch. des Urchristth. III. S. 304 ff.

3) Sohar zur Genesis f. 291. z. Exodus f. 393. Da diese Schrift erst zu Ende des 13. Jahrhunderts abgefaßt ist (S. Gfrörer a. a. O. I. 1. S. 63 f.), so ist es sehr gewagt, diese Erwartung in die apostolische Zeit hinaufzuführen.

längst bekannten Erklärung [1]) vor uns; es kommt nur besonders hinzu die Verbindung der natürlichen Auffassung mit der Annahme, daß der evangelische Bericht wirklich Wunderbericht sei, oder daß der Evangelist die Absicht habe, ein Wunder zu erzählen, was anderseits in Abrede gestellt wurde, und die Erklärung der Entstehung der Wunderansicht. Diese Entstehung ist aber durchaus undenkbar, wenn man den Evangelisten nicht zu den schwachen Geistern rechnen will, für welche es nicht einmal Erfahrungswahrheiten gibt; Johannes, der im ganzen Evangelium als ein getreuer Berichterstatter erscheint, konnte unmöglich das Bewußtsein, das er mit seinen Augen und Ohren von dem Vorfalle sich angeeignet hatte, wieder aufgeben und eine seiner frühern Anschauung widersprechende Vorstellung aufnehmen. Wenn man aber eine solche Umänderung seiner Vorstellung von dem Vorgange nicht annehmen kann, so ist die in dem Evangelium niedergelegte Anschauung seine ursprüngliche, und wir werden so zur Annahme zurückgeführt, daß seine Darstellung mit der empirischen Wirklichkeit übereinstimme, daß das erzählte Ereigniß so sich zugetragen habe, wie es berichtet wird.

Jesu kurzer Aufenthalt in Kapernaum; seine Reise nach Jerusalem zum Paschafeste; die Tempelreinigung; Erfolge seiner Wirksamkeit in Jerusalem überhaupt.

Kap. II. 12.—25.

Jesus begibt sich nach Kapernaum, V. 12. Nach der chronologischen Anordnung, die oben gegeben wurde, ist dieser Hingang nach Kapernaum nicht identisch mit dem Matth. 4, 13. parall. berichteten. Jesus nimmt vorerst nur Einsicht von dem Orte, den er zum Mittelpunkte seiner galiläischen Wirksamkeit machen wollte, und schlug jetzt seine Wohnung daselbst noch nicht auf. Erst als er zum zweiten Male von Judäa nach Galiläa zurückgekehrt war Joh. 4, 54., nahm er Kapernaum zu seinem Wohnsitze, — *καταλιπων την Ναζαρεθ, ελθων κατωκησε εις Καπερναουμ*, Matth. 4, 13. *Καπερναουμ* (oder *Καφαρναουμ* [2]), כְּפַר־נַחוּם, d. i. *χωριον παρακλησεως* Hesych.,

---

1) S. Paulus Comment. IV. 1. S. 150 ff.
2) S. die Ausgg. von Griesbach und Scholz zu Matth. 4, 13.

locus consolationis, war eine blühende (Matth. 11, 23.) Handelsstadt am nordwestlichen Ufer des See's Genesaret, nicht weit vom Einflusse des Jordan in denselben [1]); in Rücksicht auf die Lage der Stadt in der Niederung am See sagt Joh.: κατεβη, vgl. Luk. 4, 31.

Jesus wird begleitet von seiner Mutter, seinen Anverwandten und von seinen Schülern; die leztern (nämlich die Kap. 2. genannten) hatten mit Ausnahme des Nathanael ihre Heimath am See, woraus diese Begleitung sich leicht erklärt, ohne daß man nöthig hat, jetzt schon an eine engere Jüngerschaft zu denken; vielleicht wohnten ingleichem die αδελφοι des Herrn am See; die Mutter begleitet ihn, weil sie bei der beabsichtigten Wohnungsverlegung betheiliget war. Die αδελφοι αυτου, deren im N. T. öfters Erwähnung gethan wird, können nach der biblischen Sprachweise nicht nur leibliche Brüder, sondern auch Anverwandte im weitern Sinne sein; in letzterer Bedeutung begegnet uns das hebr. אח und bei den LXX. αδελφος 1 Mos. 13, 8. 14. 14, 16 (vgl. V. 12.); ebenso אחות, LXX. αδελφη 1 Mos. 24, 59. 60. Der Auffassung der αδελφοι des Herrn im ersten Sinne (, mag man an vollbürtige Brüder denken, oder an Stiefbrüder aus einer frühern Ehe Josephs, wie sie nach einigen Apokryphen, — dem Protoevang. Jacobi minoris, der Historia de nativitate Mariae et de infantia Salvatoris, dem arab. geschr. Evang. infantiae Salvatoris und der gleichfalls arab. geschr. Historia Josephi fabri lignarii [2]), schon frühe angesehen wurden,) steht aber entgegen: daß sie nirgends im N. T. Söhne Josephs, oder der Maria, der Mutter Jesu, heißen, daß dagegen mehrmals von Jesu so gesprochen wird, als ob er der einzige Sohn Josephs wäre, Matth. 13, 55. Luk. 4, 12. Joh. 1, 46. 6, 42., und daß der Herr am Kreuze seine Mutter dem Johannes zur Obsorge empfiehlt, Joh. 19, 25., nicht seinen αδελφοις, was wenigstens in dem Falle, wenn sie seine vollbürtigen Brüder und also leibliche Söhne der Maria gewesen, nicht begreiflich sein würde. Die neutestamentl. Schriften bieten jedoch nicht bloß solche Erscheinungen dar, welche die Deutung im erstern Sinne abweisen, sondern es liegt in ihnen auch eine positive Bestim-

---

1) S. Winer Bibl. Realwörtb. unter d. A.
2) S. *Thilo* Cod. apocr. N. T.

mung des wahren Verhältnisses der αδελφοι des Herrn zu ihm nach dem letztern Sinne. Die αδελφοι Jesu sind und heißen nach Matth. 13, 55. Mark. 6, 3. Jakobus, Joses, Simon und Judas; als die Mutter der beiden ersten wird Matth. 27, 56. (vgl. V. 61. und 28, 1.) eine Maria genannt, welche sicherlich identisch ist mit der Maria Joh. 19, 28., die als Frau des Klopa und als Schwester der Mutter des Herrn bezeichnet wird. Jakobus und Joses, und mit ihnen auch die beiden andern αδελφοι des Herrn (denn Matth. 27, 56. sind darum nur die erstern genannt, weil die Maria dadurch schon hinlänglich bezeichnet ist, vgl. Luk. 24, 10., wo sie noch kürzer *Μαρια Ιακωβου* heißt), sind also Söhne der Schwester der Mutter des Herrn, dessen *ανεφιοι*, *consobrini*, Vettern. Zwei von denselben, Jakobus und Judas, sind unzweifelhaft, vielleicht auch Simon, identisch mit den gleichnamigen Aposteln; denn *Κλωπα* Joh. 19, 25., ist der Name des Mannes der Maria, welche die Mutter der αδελφοι des Herrn ist, und *Αλφευς*, wie in den Apostelverzeichnissen Matth. 10, 3. parall. der Vater des einen Jakobus benannt ist, sind nur verschiedene Aussprachen des aramäischen חלפי, und keine verschiedenen Benennungen [1]); Gal. 1, 19. ist auch wirklich *Ιακωβος ὁ αδελφος του κυριου* den Aposteln beigezählt; der Apostel Judas Thaddäus ist aber Luk. 6, 16. Apg. 1, 13. als *Ιουδας Ιακωβου* aufgeführt, woraus, wenn in Uebereinstimmung mit dem Sprachgebrauche [2]) αδελφος als Ellipse angenommen wird, die Identität mit dem Judas, dem αδελφος des Herrn, in die Augen fällt. Wegen des scheinbaren Widerstreites der Bemerkung des Evangelisten Joh. 7, 5. — *ουδε γαρ οι αδελφοι αυτου επιστευον εις αυτον*, gegen die Annahme der Identität zweier oder dreier αδελφοι Jesu mit den gleichnamigen Aposteln s. die Erklärung d. a. St. [3]).

Als Jesus nach wenigen Tagen (*εκει εμειναν ου πολλας ημερας*) Kapernaum wieder verließ, so kam er wahrscheinlich nach Nazareth, wo seine Mutter bis zu seiner Rückkehr aus Judäa,

---

1) S. Winer Bibl. Realwörterb. Art. Alphäus.

2) Vgl. Winer Gramm. S. 532.

3) Vgl. Kuhn Die Brüder Jesu und Jakobus Alphäi, in den Gießner Jahrbüchern für Theologie und christl. Philosophie. 1834. III. Bd. S. 1 ff. Schleyer Neue Forschungen über d. Br. d. Jakob. und insbes. über die Brüder Jesu, in der Freib. Zeitschr. f. Theol. IV. Hft. 1. S. 1 ff.

wohin er nun zu reisen im Begriffe ist, ihren Aufenthalt fortsetzen sollte. Dies ist seine Anwesenheit in Nazareth, von welcher Lukas Ev. 4, 16.—30. berichtet; Lukas hat diese Einkehr in unrichtige Verbindung gesetzt, indem er sie an die Rückreise aus Judäa anknüpft, welche mit der zweiten bei Johannes zusammenfällt; das Zeugniß Joh. 4, 44. setzt den betrübenden Vorfall, den Luk. a. a. O. erzählt, schon voraus, er muß also vor der Reise des Herrn zum ersten Pascha unmittelbar nach dem Joh. 2. angezeigten Besuche in Kapernaum geschehen sein [1]).

Jesus reist nach Jerusalem zum Paschafeste; die Tempelreinigung, V. 13.—23. V. 13. Von Nazareth aus trat nun der Herr die Festreise an; er ist wieder von Schülern begleitet, ohne Zweifel von denselben, welche seither in seinem Geleite sind; sie waren wie jeder Israelite durch das Gesetz verbunden, das Paschafest zu besuchen (2 Mos. 23, 17. 5 Mos. 16, 16.), und da auch der Herr dieser Verpflichtung folgte, freilich zugleich von den Zwecken seines messianischen Berufes geführt, so schlossen sie sich wieder an ihn an; es läßt sich denken, daß sie mit Freudigkeit diese Gelegenheit benutzten, den Umgang mit ihm fortzusetzen, und wenn sich ihre Begleitung als eine freiwillige begreifen läßt, so fordert sie nicht die Annahme, daß der Evangelist diese Schüler jetzt schon von ihren weltlichen Geschäften abgerufen denkt. *Το πασχα των Ιουδαιων* — Bezeichnung mit Rücksicht auf nichtjüdische Leser, vgl. 1, 42. 2, 6.; *αναβαινειν*, hinaufsteigen, immer von der Reise nach Jerusalem, von welcher Seite man auch kommen mochte, wegen der hohen Lage der Stadt, vielleicht auch wegen ihrer moralischen Erhöhung; vgl. Joh. 5, 1. 7, 8. 10, 12. Matth. 20, 17.; im A. T. עלה, 1 Kön. 12, 27. Esr. 7, 6. Zach. 4, 16. a.

V. 14.—16. Der Evangelist setzt den folgenden Vorgang der Tempelreinigung mit der Ankunft des Herrn in Jerusalem in unmittelbare Verbindung; er denkt dieselbe also im Zusammenhange mit dem ersten Tempelbesuche Jesu und als dessen erste öffentliche Verrichtung bei dieser Anwesenheit in der hl. Stadt. Jesus kam vermuthlich vor dem Anfange des Paschafestes nach Jerusalem, vielleicht am Vortage, wo gerade der Kauf und Verkauf in dem Tempel, nämlich in dem äußersten Vorhofe desselben, in dem

---

1) Hug Gutacht. a. a. O. III. S. 14. 21.

Vorhofe der Heiden (הר הבית, το πρωτον ἱερον, το ἐξωθεν ἱερον) für den Bedarf des Festes am stärksten war. Auf der Ostseite im Vorhofe der Heiden, bei den sogenannten Buden, חנויות, wurde täglich Markt gehalten; es wurden hier alle Opfergegenstände, Wein, Oel, Salz, auch Opferthiere, Rinder, Schafe und Tauben, feil geboten; die großen Feste waren aber die Hauptmarktzeiten, weil sich da eine unabsehbare Menge fremder Festbesucher versammelte, die zu ihren Opfern Einkäufe machten; auf das Paschafest kamen für diese auch die Paschalämmer auf den Tempelmarkt, die wahrscheinlich an dem Vortage des Festes in größter Anzahl angekauft wurden. Außer den Verkäufern der Opferthiere und Paschalämmer fand der Herr im Heidenvorhofe Geldwechsler, κερματιστας s. κολλυβιστας, die in den Hallen ihre Tische aufzuschlagen pflegten [1]). Der κερματιστης ist nach der etymol. Bedeutung von κερμα, kleine Münze, Scheidemünze (— Suidas: κερματα· τα λεπτοτατα scil. νομισματα), ein Auswechsler größerer Münzsorten in kleine, aber nach dem weitern Gebrauche von κερμα oder κερματα im Sinne von Geld überhaupt (Aristoph. Plut. 379. Gloss. vett.) ein Geldwechsler im Allgemeinen. Die Geldwechsler nahmen ein Aufgeld, Agio, κολλυβος (auch bei den Rabbinen קולבון); daher ihre Benennung κολλυβιστα ι. Sie waren da, theils um durch ihre Wechselgeschäfte den Kauf und Verkauf zu unterstützen, theils um den Festbesuchern die zur Tempelsteuer nöthige Nationalmünze gegen die im gewöhnlichen Verkehr gangbaren römischen und griechischen Münzen auszuwechseln. Es waren nämlich alle Israeliten männlichen Geschlechts vom zwanzigsten Lebensjahre an zur Entrichtung einer jährlichen Tempelsteuer von einem halben Seckel (— der jüdische שקל, σικλος, = vier attisch. Drachmen, vgl. *Joseph.* Antiqq. III. 8. 2., etwa 16 Gr. Conv. M.) verpflichtet, 2 Mos. 31, 13 ff. 38, 26., die in Jerusalem beim Tempel nur in jüdischer Münze angenommen wurde; anderorts mag sie auch in äquivalenten fremden Münzen bezahlt worden sein, vgl. Matth. 17, 24. [2])

---

1) S. über den Tempelmarkt *Lightfoot* Horr. hebr. et talm. zu Matth. 21, 14. Lunden Jüd. Alterthümer, Hamb. 1711. S. 367 f.

2) S. *Lightfoot* Horr. zu Matth. 21, 12. Nach den hier angef. Stt. aus dem Talmud und Maimonides Tr. Schekalim C. I. 3. wurde die

Der Anblick des kaufmännischen Treibens, das die zur Gottesverehrung bestimmte Stätte zu einem Orte des irdischen Erwerbes machte, die Unredlichkeit bei dem Handel und Wandel, die das Gotteshaus noch mehr entehrte (vgl. Matth. 21, 13.), das Geräusch, der Lärm, der nicht allein in der äußersten Umgebung des Tempels die Andacht verdrängte, sondern auch die Anbeter in den innern Räumen stören mochte, erfüllte den Herrn mit heiligem Unwillen, und um zu zeigen, daß es in seinem Berufe liege, die Ehre des Vaters zu wahren und zu fördern, schreitet er zur That V. 15., den ganzen Markt von der heiligen Stätte hinauszuschaffen. Das Gewaltthätige in seiner Handlung erklärt sich aus der Entrüstung seines Gemüthes; wenn man es aber anstößig und mit der Würde des Herrn unvereinbar findet, daß er eine Strickpeitsche — φραγελλιον εκ σχοινιων — nicht nur gegen das Vieh, sondern auch gegen Menschen sollte gebraucht haben [1]), so ist diese Anwendung der Strickpeitsche gegen Menschen in den Text hineingetragen; denn in dem Satze: εξεβαλεν παντας, τα τε προβατα και τους βοας bilden die letztern Worte offenbar die Theilungsglieder von παντας (vgl. Apg. 8, 38.), und wenn man nun das φραγελλιον zu εξεβαλεν παντας hinzunimmt, wie es der Text fordert, so sind es eben nur die Schafe und die Rinder, die mit Schlägen fortgetrieben werden. Wenn diese der Peitsche wichen und die Flucht ergriffen, so werden wohl die Verkäufer sich von selbst entfernt haben, um ihrem Eigenthume nachzugehen [2]). Die Geldwechsler treibt er dadurch von ihrer Stelle, daß er ihr Geld verschüttet und ihre Tische umwirft; mögen sie immerhin dabei einigen Verlust erlitten haben, — die

---

Tempelsteuer außerhalb Jerusalem vom 15. Adar (März) an und in Jerusalem am 25. d. M. erhoben; wahrscheinlich wurde sie aber auch später noch angenommen und namentlich von den ausländischen Juden erst bei Gelegenheit des Paschabesuches entrichtet.

1) Strauß a. a. O. I. S. 729. Br. Bauer a. a. O. S. 74. Vgl. *Origen.* T. X. 16.

2) Neander Leben Jesu S. 389. sucht dadurch über die Schwierigkeit in Ansehung der Peitsche hinwegzukommen, daß er ihre Anwendung ganz aufhebt und sie nur für ein symbolisches Zeichen des bevorstehenden Strafgerichtes über Diejenigen erklärt, von welchen das Verderben der Theokratie ausgegangen war; diese Auffassung ist aber offenbar gegen den Sinn der Relation.

Handlung des Herrn verliert den Schein der Ungerechtigkeit, wenn man in Betracht zieht, daß auch sündhafter Erwerb ihre Tische beschwerte, und daß es bei dem Herrn steht (vgl. 5, 22.), das sündhafte Treiben zu bestrafen. Bei den Taubenhändlern V. 16. wendet er keine Gewalt an, sondern fordert sie mit Worten auf, den Tempel zu räumen; dies Verfahren spricht aber nicht etwa eine mildere Gesinnung gegen diese aus, die mit den übrigen Verkäufern und mit den Wechslern wenigstens darin auf gleicher Linie stehen, daß sie den hl. Ort seiner Bestimmung entziehen und ihn zum weltlichen Erwerbe mißbrauchen, wenn auch ihr Handel ihnen weniger Gelegenheit zum Betruge gab; er konnte nicht anders verfahren, weil die Tauben in Behältern, wie sie gewöhnlich zu Markt kommen, eben hinweggetragen werden müssen und sich nicht durch Schläge forttreiben lassen [1]). Die Rede des Herrn ist übrigens in den letzten Worten: *μη ποιειτε τον οικον του πατρος μου οικον εμποριου* — nicht bloß an die Taubenhändler, sondern an Alle gerichtet; sie weisen auf die alttestamentl. Stellen Jes. 56, 7. und Jer. 7, 11. hin, die Matth. 21, 13. parall. bestimmter angewendet werden.

Der Evangelist scheint diese Reinigung des Tempels nicht als ein Wunder anzusehen [2]), da er V. 17. den brennenden Eifer des Herrn als das Hauptmoment bei dieser Handlung heraushebt und keinen Anstoß daran nimmt, daß die Juden erst nachher ein Zeichen fordern V. 18., was er wohl mit einer tadelnden Bemerkung begleiten würde, wenn ihm die vorausgehende That schon ein *σημειον* wäre. Es wird auch begreiflich, daß Jesus keinen Widerstand fand, ohne daß man seine Göttlichkeit in der

---

1) Vgl. Schweizer a. a. O. S. 135. Ebrard a. a. O. S. 326.

2) *Origenes* T. X. 16. stellt sie den größten Wundern an die Seite und macht die empirische Wirklichkeit des Vorfalles, die ihm nicht ganz außer Zweifel steht, durchaus abhängig von der Wirksamkeit einer Wunderkraft: *μια δε καταφυγη της προς ταυτα* (gegen die von ihm erhobenen Schwierigkeiten in Ansehung der Bemeisterung so Vieler) *απολογιας καταλειπεται τω και την ἱστοριαν σωσαι θελοντι, ἡ θειοτερα του Ιησου δυναμις οἱου τε οντος, ὁτε εβουλετο, και θυμον εχθρων αναπτομενον σβεσαι, και μυριαδων θεια χαριτι περιγενεσθαι, και λογισμους θορυβουντων διασκεδασαι· — — ὡστε μηδενος των σφοδρα παραδοξως ὑπ᾽ αυτου γεγενημενων, και προκαλεσαμενων δια της θειοτητος εις πιστιν τους τεθεωρηκοτας, ελαττονα εμφαινειν ενεργειαν δυναμιν την κατα τον τοπον ἱστοριαν, ει γε και αυτη γεγενηται. λ.* Vgl. Hieronym. in Matth. 21, 15.

Weise der Wunderthätigkeit wirken, d. i. ihn hier einen Akt der göttlichen Allmacht verrichten läßt. Das Göttliche in ihm ist nur insoferne in Anspruch zu nehmen, als es seinem ganzen Wesen einen ausnehmend erhabenen und würdevollen Ausdruck verlieh; seine Erhabenheit konnte, wenn er in heiliger Entrüstung und mit strafendem Ernste auf die Marktleute zukam, allerdings sie ganz überwältigen, daß Niemand es vermochte, sich gegen ihn zu behaupten, oder es wagte, Widerstand zu leisten. Diese Wirkung konnte um so eher erfolgen, wenn etwa die öffentliche Meinung dem kaufmännischen Treiben im Tempel entgegen war und so die Kaufleute ohnehin sich nicht in unbestrittenem Rechte wußten. Zwar findet sich nun im Talmud eine Stelle [1]), aus welcher man schließen könnte, daß die Krämerei im Tempel durchaus unanstößig war; dagegen gibt aber eine Quelle, die zuverlässiger die Ansichten der Zeitgenossen Jesu ausdrückt, das Targum Jonathan, einen deutlichen Wink, daß sie damals die öffentliche Meinung der frommen Israeliten gegen sich hatte; es macht nämlich in der messianischen Stelle am Ende von Zach. 14. in V. 21. aus dem Kananiter, der zur messianischen Zeit nicht mehr im Hause Gottes sein soll — וּלְאִדְהֵיהּ כְּנַעֲנִי עוֹד, einen Krämer — וְלָא יְהֵי עַבְיָד תַּגְרָא; es kommt das Wort כְּנַעֲנִי freilich mehrmals im A. T. im Sinne von Handelsmann vor, aber dennoch darf man an eine besondere Veranlassung denken, daß es hier in dieser Weise übertragen wurde [2]). Wenn man indessen auch genöthiget wäre, was nicht der Fall ist, eine Wunderkraft bei der Bemeisterung so Vieler in Wirksamkeit zu denken, so läge darin doch kein Grund, an der Treue der Johann. Darstellung zu zweifeln [3]), da ja in der göttlichen Natur Christi die Wunderkraft begründet ist.

V. 17. Die Jünger erkannten in dem brennenden Eifer des Herrn die Erfüllung eines alttestamentlichen Schriftwortes; *εμνησθησαν*, das im Texte nur die Schriftstelle zum Gegen-

---

1) Hieros. Jom tobh. f. 61 3.: Veniens quodam die Bava ben Buta in atrium, vacuum pecoribus illud reperit. Desolentur, inquit ille, domus eorum, qui desolatam reddiderunt domum dei nostri. Accersivit ter mille oves ex ovibus Kedar, et post examen, an absque labe essent, eas induxit in montem domus.

2) S. Gfrörer Gesch. das Urchristth. III. S. 148.

3) Strauß a. a. O. I. S. 731.

stande hat, scheint nach V. 22. doch auch in Beziehung auf den faktischen Vorgang gedacht zu sein, so daß man zu ergänzen hätte: *εμνησθησαν οἱ μαθ. αυτου, ὁτι τουτο εποιησε και γεγρ. εστι*, vgl. 12, 16.; so fiele die Einsicht in die Uebereinstimmung des Verfahrens Jesu mit einer alttest. Vorbedeutung in spätere Zeit. Der Ps. 69., aus welchem hier V. 10. angezogen ist, wird im N. T. öfters messianisch gedeutet, vgl. Joh. 15, 25. 19, 28.—30. Apg. 1, 20. Röm. 11, 9. 15, 3.; er schildert die Leiden eines Frommen, der wegen seines Eifers für Jehova oder für die Jehovareligion, deren Mittelpunkt und Stütze der Tempel war, von seinen Feinden heftig verfolgt wird. Der Psalm hat unzweifelhaft eine historische Beziehung, indem der Sänger sich selbst und sein Loos beschreibt; er erhält aber zugleich eine prophetische Bedeutung, indem diese historische Person und ihr Schicksal Typus für den Messias ist; vgl. 1 Cor. 11, 1 ff. Bei der typischen Auffassung alttestamentlicher Situationen und Vorgänge wird vorausgesetzt, daß die Aehnlichkeit derselben mit der messianischen Geschichte nicht eine zufällige sei, sondern auf göttlicher Fügung beruhe, daß Gott Personen in eine gewisse Lage gesetzt oder die Ereignisse in einer bestimmten Weise geleitet habe, in der Absicht, den Messias oder sein Schicksal darin vorzubilden. Dies liegt im Begriffe des Typischen, das den Charakter des Prophetischen hat; das Prophetische ist immer als göttliche That zu betrachten. Die typische Bedeutung gehört somit dem Geschichtlichen, dem sie von Christus und den Aposteln zugesprochen wird, wesentlich an, sie ist die ideale Seite an demselben; sie wird nicht in das Historische hineingelegt, sondern es wird nur ausgesprochen, was von Anfang schon seine Bedeutung war [1]). *Κατεφαγεται* (statt dessen sehr viele Handschrr. *κατεφαγε* lesen [2]), was als eine Correktur nach den LXX. anzusehen ist,) ist in Beziehung auf Jesum nicht von dem Verderben der äußern Folgen seines Eifers zu verstehen, sondern von der innern Glut desselben, in welcher er einem innerlich verzehrenden Feuer gleicht; vgl. den Gebrauch von *κατεσθιειν* Hom. Od. XV. 12.

---

1) Vgl. Tholuck z. d. St. Dieringer System der göttlichen Thaten des Christenthums ꝛc. Mainz 1841. I. S. 312 ff.

2) Vgl. die Ausgg. von Griesbach und Scholz.

Die neueste Kritik wagt es nicht, die Realität dieser Geschichte zu läugnen, weil sie hier kein Material zur beliebten Sagenbildung aufzubringen weiß [1]), nur wird die Treue des Berichtes in einigen Punkten in Zweifel gezogen, worauf bereits Rücksicht genommen wurde. Wenn nun aber die Synoptt., Matth. 21, 12 f. Mark. 11, 15 ff. Luk. 19, 45 ff., eine solche Handlung des Herrn in seinen letzten Aufenthalt in Jerusalem versetzen, so will sie, wie auch schon von frühern Auslegern geschehen ist, den geschichtlichen Gehalt der beiderseitigen Berichte bei Johannes und den Synoptt. identificiren, und es wird sofort theils dem vierten Evangelisten, theils den Synoptt. eine falsche chronologische Anordnung der Begebenheit beigemessen [2]). Die Einheit der Begebenheit soll hervorgehen aus der sachlichen Uebereinstimmung der beiderseitigen Berichte, aus dem gänzlichen Schweigen des vierten Evangelisten von einer spätern Wiederkehr — und der Synoptt. von einer frühern Verrichtung dieser Handlung, und aus der Unwahrscheinlichkeit, ja Undenkbarkeit einer zweimaligen Verrichtung derselben. Die Entscheidung für die Richtigkeit der chronologischen Stellung dieser Begebenheit auf der einen oder andern Seite geht größtentheils von der allgemeinen Ansicht aus, welche die Kritiker von dem Werthe der Evangelien in Rücksicht auf Chronologie und Abfolge der Begebenheiten haben.

Was aber das Verhältniß der beiderseitigen Berichte anbelangt, so enthalten sie bei aller Aehnlichkeit doch auch bedeutende Differenzen, und zwar weichen sie gerade in solchen Umständen ab, in welchen man bei der Wiederholung einer Handlung am meisten eine Verschiedenheit erwarten kann. Die Differenzen der beiden Erzählungen in Ansehung der Handlung Jesu selbst können nicht in Anschlag gebracht werden, denn sie sind der Art, daß sich die eigenthümlichen Züge leicht mit einander vereinigen ließen, da nichts Wiederstreitendes in ihnen liegt. Dagegen treten die Berichte nach ihrer historischen Beziehung bestimmter auseinander, wenn beiderseits die rechtfertigende Rede des Herrn verschieden

---

1) Strauß a. a. O. I. S. 732.

2) Für Johannes sind: Gfrörer a. a. O. III. S. 171 ff. Schweizer a. a. O. S. 137. Neander a. a. O. S. 387 f. (hält jedoch das Zweimalige der Begebenheit für möglich), — Lücke Comment. I. S. 508. u. A.; für die Synoptt.: Strauß a. a. O. I. S. 726 ff. Weiße a. a. O. I. S. 438. Br. Bauer a. a. O. S. 76.

ist, vgl. Joh. 2, 17. mit Matth. 21, 13. parall., und seine Handlung bei Johannes von einem Erfolge begleitet ist s. V. 18., von dem die Synoptt. nichts wissen. Wenn der Herr die Handlung der Tempelreinigung unter gleichen Umständen zweimal verrichtete, so läßt sich zum voraus annehmen, daß sie selbst beide Male in einer fast gleichen Weise sich verlief; es läßt sich aber ebenso auch zum voraus erwarten, daß er beide Male sich nicht derselben Worte bediente zu seiner Rechtfertigung und daß die Handlung beide Male nicht den gleichen Erfolg hatte. Wenn nun die beiden Verichte gerade in dieser Hinsicht Verschiedenes geben, so darf man darin ein starkes Zeugniß für die Besonderheit des erzählten Vorganges anerkennen. Zwar weisen die rechtfertigenden Worte des Herrn bei Johannes auf dieselben alttestamentl. Stellen hin, die bei den Synoptt. in Anwendung kommen; aber darin liegt eben das Unterscheidende, daß wir bei Johannes nur eine Hinweisung haben, während die Synoptt. Citate geben, und es läßt sich sehr wohl denken, daß dem Herrn bei einer zweimaligen Verrichtung der Tempelreinigung dieselben Schriftstellen vorschwebten, aber es ist auch eben so natürlich, daß er von denselben zu verschiedenen Zeiten einen abweichenden Gebrauch gemacht hat. Was den Erfolg der Handlung betrifft, so erfährt Jesus bei Johannes sogleich Einrede von Seiten der jüdischen Vorgesetzten, wogegen die Synoptt. von keiner Einsprache berichten. Wenn die Kritik im Interesse der Vereinigung der beiderseitigen Berichte die Frage der Hohenpriester und Volksältesten Matth. 21, 23. parall. mit der Anrede der Volksobern Joh. 2, 19. confundirt [1]), so ist dies eben eine Willkür, die den synopt. Text durchaus gegen sich hat; denn jene Frage ist nicht nur zeitlich von der Tempelreinigung geschieden, da sie erst am folgenden, nach Lukas erst an einem spätern Tage, gestellt wird, sondern sie ist auch in eine andere sachliche Verbindung gesetzt, da sie sich an das öffentliche Lehren des Herrn im Tempel knüpft; außerdem ist die Antwort des Herrn beiderseits gänzlich verschieden.

Das Stillschweigen der Synoptt. von einer solchen Handlung Jesu zu Anfang seines öffentlichen Auftretens — nach Johannes, kann nicht als ein Zeugniß gegen dieselbe gebraucht werden, weil sie in die Periode des Lebens Jesu fällt, welche die Synoptt. überhaupt mit Stillschweigen übergehen; auch an-

1) Strauß, Gfrörer, Weiße a. a. OO.

genommen, daß der Apostel Matthäus nichts um dieselbe wußte, so liegt darin doch nach frühern Bemerkungen durchaus kein Beweismoment gegen die historische Wahrheit der Johann. Darstellung, weil sich die Unbekanntschaft des Matth. aus seiner Stellung zum ersten Abschnitte der empirischen Geschichte des Herrn leicht erklärt. Wenn aber Johannes die spätere Verrichtung der Tempelreinigung — nach den Synoptt., nicht erzählt, so folgt daraus keineswegs, daß er auch nicht um dieselbe wußte; sein Evang. enthält nur eine Auswahl der Begebenheiten, bei welcher auf die schon vorliegenden evang. Berichte Rücksicht genommen wurde (Einltg. §. 3. u. §. 9.). Der schon vorliegende Bericht von der spätern Tempelreinigung bei den Synoptt. konnte ihn um so mehr bestimmen, diese ganz zu übergehen, als er sich überhaupt nicht gerne mit Vorgängen befaßt, die nicht von Reden oder Lehrausprüchen des Herrn begleitet sind (Einltg. §. 1. u. §. 3.), wie wir die spätere Tempelreinigung bei den ersten Evangelisten vorfinden.

Das Zweimalige der Tempelreinigung soll nach jeder Betrachtungsweise der Handlung die Unwahrscheinlichkeit gegen sich haben; denn wenn sie nur nach ihrer materialen Seite aufgefaßt und also bloß als thatkräftiges Einschreiten zur Hebung eines herrschenden Mißbrauches angesehen werde, so hätte sie Jesus so oft verrichten müssen, als er in Jerusalem einen Festbesuch machte und der Entehrung der heiligen Stätte begegnete; wenn man ihr aber einen symbolischen Charakter beilege, so könne man nur an eine einmalige Verrichtung denken, weil die Wiederholung ihr den bedeutsamen Charakter benähme [1]). Allein so leicht kann man nur mit einem Urtheile fertig werden, wenn man zum voraus über einen Gegenstand entschieden hat. Die Handlung des Herrn ist zunächst als Ausdruck der Entrüstung seines Gemüthes zu betrachten, und wenn nun gerade am Paschafeste, das der Herr nur zweimal besuchte, der Tempelmarkt und die Wechselgeschäfte am stärksten waren, weil da außer den gewöhnlichen Opfergegenständen auch noch die Paschalämmer auf den Markt kamen und die Wechsler mit der Einwechselung der Nationalmünze zur Tempelsteuer beschäftigt waren, wenn zu dieser Zeit die heilige Stätte in einem höhern Grade, als an den übrigen Festen, einen das fromme Herz empörenden Anblick darbot, so

1) Br. Bauer a. a. O.

läßt sich nach dieser Rücksichtnahme die nur zweimalige Verrichtung der Handlung hinlänglich begreifen; man kann noch hinzufügen, daß vielleicht die That des Herrn am ersten Pascha den Mißbrauch des Tempels auf einige Zeit abwendete, so daß er wenigstens beim nächsten Besuche zu Jerusalem, am Purimfeste (K. 5.), ihn nicht schon wieder vorfand. Während es sich aus den äußern Umständen erklärt, warum Jesus nicht öfter als zweimal die Handlung der Tempelreinigung verrichtete, so ist hinwiederum das Zweimalige derselben nicht zu viel, wenn der Herr seiner Entrüstung diesen Ausdruck gegeben hat, um seinen Beruf zu offenbaren, um sich als denjenigen zu verkündigen, der die Ehre und Verherrlichung des Vaters sucht und fördert (17, 4. 6.), der den Gottesdienst von allen Mängeln reiniget und ihn zur höchsten Reinheit und Wahrheit erhebt (4, 21.) [1]). Wohl würde die Handlung ihre höhere Bedeutsamkeit verlieren und sich mehr als einen polizeilichen Akt präsentiren, wenn sie bei jeder Gelegenheit verrichtet würde; aber das nur Zweimalige derselben in den evangelischen Berichten kann um so weniger diese Folge haben, da die Zeitpunkte, in welche die Verrichtung verlegt ist, weit auseinanderstehen, und als Anfang und Ende der öffentlichen Wirksamkeit des Herrn in der heiligen Stadt besonders geeignet sind, eine messianische Handlung in ihrer Bedeutsamkeit erscheinen zu lassen. So wie die erste Verrichtung die nachfolgende Thätig-

---

1) *Cyrill. Alex.* erklärt II. 1. die Handlung als Symbol des Ausschlusses der ungläubigen Juden vom Heile und ihrer Bestrafung: *τους απειθησαντας Ιουδαιους τοπων μεν των ἁγιων εκβαλει, εξω δε θησει της ἱερας των ἁγιων περιβολης· αλλα και προσαγοντας τα εις θυσιαν ου προσδεξεται· κολασει δε μαλλον και μαστιγι ὑποθησει, σειραις των οικειων πλημμεληματων κατεσφιγμενους* λ. Aehnlich ist die Deutung des *Origenes* T. X. 16., der aber noch das Ende des Gesetzes angedeutet findet: *οιομαι δε, ὁτι και σημειον πεποιηκεναι αυτον δια των ειρημενων βαθυτερον, ὡστε συμβολον ἡμας νοειν γεγονεναι ταυτα του μηκετι μελλειν την περι το ἱερον εκεινο λατρειαν ὑπο των ἱερων κατα τας αισθητας θυσιας επιτελεισθαι, μηδε τον νομον τηρεισθαι, καν ὡς εβουλοντο οἱ σωματικοι Ιουδαιοι, δυνασθαι ετι ἁπαξ· — — ἡ σεμνη ειναι δοκουσα κατα το αποκτεινον γραμμα νομοθεσια, Ιησου ελεληθοτος και τη κατα του λαου μαστιγι χρησαμενου, διαλυεσθαι και εκχεισθαι εμελλε, μεθισταμενης της επισκοπης επι τους απο των εθνων πιστευοντας, εις θεον δια Χριστου πιστευοντας· και αιρουμενης απ' εκεινων της βασιλειας του θεου, διδομενης τε εν εθνει ποιουντι τους καρπους αυτης* λ. Spezielle Ausdeutungen aller einzelnen Umstände des Vorganges gibt *Augustin* Tr. X. 5. sqq., die etwa zum homiletischen Gebrauche dienen können.

keit des Herrn voraus verkündet, so weiset die letzte symbolisch auf seine ganze Wirksamkeit zurück; diese deutet aber zugleich auch hin auf die sich nach seinem Tode fortsetzende Läuterung der Gottesverehrung, die er im heiligen Geiste, in welchem er in der Kirche fortlebt, durch alle Zeiten vollzieht.

Es behauptet sich also die Duplicität des Ereignisses gegen die Gründe, welche für die Identität des historischen Gehaltes der beiderseitigen Erzählungen vorgebracht werden; es verlieren diese Gründe bei einer unbefangenen Prüfung ihre Haltbarkeit und es fällt damit die Berechtigung hinweg, die chronologische Stellung des Vorfalles, bei Johannes oder bei den Synoptt., oder die zweimalige Verrichtung der Tempelreinigung, zu verwerfen [1]).

V. 18.—22. Nun verlangen die Juden (Synedristen oder andere Angesehene von der hierarchischen Parthei) von dem Herrn, seine Berechtigung zur verrichteten Handlung durch ein σημειον zu begründen, d. i. er soll durch ein Wunderzeichen sich als göttlichen Gesandten legitimiren, indem nur einem solchen das Recht zukomme, in Sachen des Cultus gegen die Anordnungen oder Zulassungen der Priester und des hohen Rathes einzuschreiten. Da schon früher der Täufer den Abgeordneten des Synedriums die Erklärung gegeben hatte, daß der Messias bereits in die Welt eingetreten sei, und nach Zach. 14, 20. 21. Malach. 3, 1 ff. in der messianischen Zeit eine Läuterung des Gottesdienstes erwartet wurde, womit die vorhergehende Tempelreinigung zusammentrifft, so konnten die Juden wohl vermuthen, daß Jesus für diese Handlung die messianische Würde in Anspruch nehme; in dieser Hinsicht verbindet sich mit ihrer Forderung der bestimmtere Sinn: er solle durch ein Wunder die messianische Würde begründen, die er sich in seiner Handlungsweise beilege. Αποκρινεσθαι — nicht bloß antworten auf eine Frage, sondern auch, nach dem hebr. ענה (vgl. Hiob. 3, 21. Jes. 14, 10. Zach. 1, 10. a.), überhaupt das Wort nehmen in Rücksicht und in Beziehung auf eine vorhergehende Rede oder Sache, vgl. Matth. 11, 25. 12, 38. Mark. 11, 14. 12, 35. u. a.

Die Antwort des Herrn V. 19.: λυσατε τον ναον τον-

---

1) Vgl. Olshausen Comment. zu Matth. 21, 12. I. Thl. S. 772 ff. Tholuck Comment. S. 88 f. Ebrard a. a. O. S. 600 ff.; dazu die ältern Auslegg.

τον λ., womit er den Juden ein Zeichen ankündet, wird von diesen ganz äußerlich verstanden; sie denken nur an den steinernen Tempel, an das Abbrechen und Wiederaufbauen des Tempelhauses; dieses Verständniß begegnet uns wieder Matth 26, 61. Johannes und die übrigen Jünger verstehen unter ναος seinen Leib und deuten also die ganze Rede von der Tödtung und Auferstehung Christi; sie erkannten aber diesen Sinn der Worte nach V. 22. erst nach dem Ablaufe dieser Begebenheiten. Eine von diesem zweifachen Verständnisse verschiedene Deutung finden wir bei den Juden, welche Mark. 14, 58. als Zeugen gegen den Herrn auftreten; diesen ist der aufzubauende Tempel ein geistiges Gebäude, ναος αχειροποιητος, welchem gegenüber sich an ναος χειροποιητος die Vorstellung von der jüdischen Gottesverehrung knüpft, wie dieses deutlicher in der Anklage gegen Stephanus Apg. 6, 14. hervortritt, der gesagt haben soll: ὁτι Ιησους ὁ Ναζωραιος ουτος καταλυσει τον τοπον τουτον, και αλλαξει τα εθη, ἁ παρεδωκεν ὑμιν Μωυσης; es hätte also Jesus verheißen, nach Abbrechung des Tempels und Auflösung des jüdischen Cultus eine neue geistige Gottesverehrung an dessen Stelle zu setzen, welche nicht an ein steinernes Gebäude und äußerliche Handlungen gebunden wäre; die Zeugen gegen den Herrn werden aber falsche Zeugen genannt, und zwar nicht allein darum, wie es scheint, weil sie das ursprüngliche λυσατε bei Joh. in εγω καταλυσω umändern, sondern auch wegen Alterirung des Sinnes der Rede Jesu überhaupt. Während nun die ältern Erklärer den Sinn, den die Jünger nach der Auferstehung des Herrn in den Worten fanden, als den ursprünglichen anerkennen [1]), so treten die meisten neuern

---

1) Nur *Athanasius* deutet die von der Auflösung des Judenthums und von der Gründung einer neuen Kirche, **Orat. IV. contra Arianos, Opp.** (**Paris 1698.**) **I. p. 643:** — σαφως δεικνυς ὁ ἡμετερος σωτηρ [durch die evang. W. W.], ὡς τα προς ανθρωπων σπουδαζομενα αυτοθεν εχει την διαλυσιν· εαν γαρ μη ὁ κυριος οικοδομηση οικον και φυλαξει πολιν, εις ματαν εκοπιασαν οἱ οικοδομουντες και ηγρυπνησαν οἱ φυλαττοντες· τα τοινυν των Ιουδαιων λελυται· σκια γαρ ην· τα δε της εκκλησιας ἡδρασται· τεθεμελιωται γαρ επι την πετραν κ. τ. λ. ***Origenes*** **T. X. 20.** versteht die Rede vom Tode und der Auferstehung Christi, verbindet aber mit letzterer noch die Vorstellung von der künftigen Auferstehung der ganzen christlichen Kirche, während ***Theodor Mopsv.*** **in Cat.** an dieselbe einen neuen Zustand der religiösen

Ausleger der zuletzt angeführten Deutung bei [1]), im Wesentlichen nur mit der Unterscheidung, daß im ersten Gliede der Rede: *λυσατε τον ναον τουτον*, von den einen eine direkte Beziehung auf die Abbrechung oder Zerstörung des Tempelgebäudes mitangenommen wird und die andern nur die Vorstellung vom Gottesdienste festhalten: „Wenn ihr fortfahret den Tempel zu entweihen bis zur Zerstörung" — oder: „Wenn dieser Gottesdienst durch euere Entweihung untergeht", „so gebe ich euch bald wieder einen neuen geistigen Tempel oder einen neuen geistigen Cultus." Die Berechtigung, eine reformatorische Handlung zu verrichten, würde also von dem Herrn auf das Vermögen und die Vollmacht gegründet, eine ganz neue gottesdienstliche Verfassung zu geben, oder wenn man seine Rede an die symbolische Bedeutung seiner Handlung anknüpft, so wäre der Sinn: meine Berechtigung zur verrichteten Handlung gründe ich darauf, daß ich die Macht habe, das, was sie als meine Berufsaufgabe vorbedeutet, die Erhebung des Gottesdienstes zur höchsten Reinheit und Wahrheit, in kurzer Zeit wirklich auszuführen.

Nehmen wir aber die apostolische Deutung in Ueberlegung, so kann einmal darin keine Schwierigkeit für dieselbe gefunden werden, daß ihr zufolge der Herr die Juden, welche jetzt ein Wunder sehen wollen, auf ein künftiges Zeichen verweist. Er kennt als *καρδιογνωστης* das Innere dieser Leute, die keineswegs mit der Geneigtheit vor ihn treten, im Falle daß er ihrer Forderung entspräche, seine göttliche Sendung anzuerkennen, sondern bei sich schon zum Voraus seine Auktorität verwerfen, und er weiß, daß sie zur Klasse derjenigen Juden gehören, die in der Folge gegen alle Beweise seiner göttlichen Sendung taub und blind blieben und deren Verfolgungseifer ihn endlich ans Kreuz brachte. Darum verweigert er ihnen jetzt ein Wunder und verweiset sie auf seine Auferstehung, als das letzte und größte Zeichen, das, wenn einmal der Widerstand gegen ihn sich bis zum Morde würde gesteigert haben, ihnen die Augen

---

Verfassung und des Lebens als Folge anknüpft: *ταυτα μεν παλαια λυθησεται και καινη τις πολιτεια, ὅτε δη και καινου βιου, του μετα την αναστασιν κατευαγγελλομενου.*

1) Strauß a. a. O. II. S. 312 ff. Gfrörer a. a. O. III. S. 252 ff. Br. Bauer a. a. O. S. 77 ff. Schweizer a. a. O. S. 138. — Lücke Comment. I. S. 489 ff. de Wette z. d. St. u. A.

öffnen sollte. Ebenso verfährt der Herr bei einer spätern Zeichenforderung Matth. 12, 38 ff., wo er den Juden seine Auferstehung unter Hinweisung auf das Vorbild des Propheten Jonas andeutet; es tritt da auch der moralische Grund, aus welchem das Verfahren Jesu erklärt wurde, in seiner strafenden Anrede: *γενεα πονηρα και μοιχαλις* — deutlich hervor. Zwar hat man, um die Berufung auf ein analoges Verfahren Jesu abzuschneiden, seine Erklärung bei Matth. 12, 40. von dem *σημειον Ιωνα* für eine post eventum von dem Evangelisten gemachte Deutung ausgeben wollen; allein wenn auch Lukas an der entsprech. Stelle 11, 30. diese Erklärung nicht hat, so folgt daraus nicht, daß sie Jesus nicht gegeben habe, und ebensowenig, daß Lukas unter dem *σημειον Ιωνα* die Predigt des Propheten verstehe, weil er V. 32. den Herrn von dieser sprechen läßt.

Wenn Jesus im Angesichte des Tempels den Ausdruck *τον ναον τουτον* gebrauchte, so scheint es freilich, daß er in Beziehung auf das Tempelgebäude spreche, wie ihn auch die umstehenden Juden verstanden. Es läßt sich aber annehmen, daß er seine Rede mit einer Hinweisung auf sich begleitete, um dadurch die Beziehung seiner Worte anzudeuten. Aus dem Verständnisse der Juden läßt sich nicht folgern, daß diese Hinweisung nicht geschehen ist; sie konnte leicht von ihnen unbeachtet bleiben, wenn sie in einer aufgeregten Stimmung waren, oder weil sie das Tempelgebäude vor den Augen und im Sinne hatten. Johannes hat sie vielleicht auch nicht wahrgenommen; aber jedenfalls hat weder er, noch die Mitjünger eine Hinweisung auf das Tempelgebäude gesehen, weil sie nach einer solchen Wahrnehmung nicht auf ihre Deutung der Rede Jesu gekommen wären. Was die bildliche Beziehung des Leibes als *ναος* betrifft, so erklärt sich diese aus dem Bewußtsein des Herrn von seiner göttlichen Natur und aus dem Anblicke des Tempelgebäudes hinlänglich. Schon im A. T. findet sich die bildliche Vorstellung vom Leibe als einer Wohnung, דור, der Seele, Jes. 38, 12., und Philo bezeichnet ihn nicht allein als *οικος*, sondern mit Rücksicht auf die göttliche Natur des Geistes auch als *νεως ἱερος* desselben [1]). Diese letztere Bezeichnung des Leibes als *νεως* oder

1) **De mundi opificio. Pf. I. p. 92. 94.:** *Οικος γαρ τις η νεως ἱερος ετεκταινετο ψυχης λογικης, ἡν εμελλεν αγαλματοφορησειν, αγαλματων το θεοειδεστατον.*

ναος, welcher eigentlich οικος του θεου ist, konnte Jesus im höhern Sinne von seinem Leibe oder von seiner ganzen menschlichen Natur gebrauchen, weil in dieser der Logos lebte, welcher Gott ist Joh. 1, 1. vgl. Col. 2, 9. [1]); die äußere Veranlassung zum Gebrauche dieser Bezeichnung gab ihm der Anblick des Tempelgebäudes, das als ein Gotteshaus die Vorstellung von der lebendigen Wohnung Gottes, die der Herr selbst ist, nahe legte. Auf ähnliche Weise nennt der Ap. Paulus 1 Cor. 6, 19. den Leib der Christen ναος του πνευματος αγιου; hier wird der Tempel durch einen Beisatz näher bestimmt, aber an unserer Stelle bedurfte es keines erklärenden Beisatzes, da der Herr mit ναος schlechthin den Begriff von οικος του θεου ausdrücken will, der schon in dem Worte ναος liegt.

Nach der apostolischen Deutung der Rede ist in εγειρω die Vorstellung ausgedrückt, daß der Herr sich selbst aus dem Tode auferwecke, wogegen im N. T. gewöhnlich die Auferweckung des Sohnes dem Vater zugeschrieben wird, vgl. Apg. 2, 24. 3, 15. 1 Cor. 6, 14. a. Doch enthält unsere Stelle nicht einzig jene Vorstellung, denn auch nach Joh. 10, 18. kehrt der Herr durch eigene Macht zum Leben zurück (s. die Erklärg.), und wenn er ausdrücklich das Einssein mit dem Vater sich zueignet (10, 30.) und dies namentlich darauf bezieht, daß er, wie der Vater, das Leben in sich hat (5, 26.), und darum gleich dem Vater absolute Lebensquelle ist, so rechtfertiget sich darin der Satz: daß er sich selbst erwecke, vollkommen, denn es gilt nun auch vom dem Sohne, was in Ansehung des Lebens von dem Vater ausgesagt wird.

Während nun bei einer genauern Betrachtung die Schwierigkeiten verschwinden, die der apostolischen Deutung entgegenzustehen scheinen, so spricht positiv für dieselbe dies, daß das Objekt des ersten Satzes „τον ναον τουτον" durch das Pronomen αυτον gleichmäßig in den zweiten Satz hinübergenommen wird. Würde der Herr im ersten Satze den sichtbaren Tempel als Mittelpunkt und Träger des jüdischen Cultus und also diesen selbst, im zweiten Satze aber die vollkommnere geistige Gottes-

---

1) *Cyrill. Alex.* faßt II. 1. diese Bezeichnung als ein Zeugniß für die Gottheit des Logos auf: επειδη και ναος επεκληθη το σωμα Χριστου, πως ουκ αν ειη κατα φυσιν, θεος ὁ ενοικων αυτῳ μονογενης λογος, ειπερ ουκ ενδεχεται κατοικειν εν ναῳ λεγεσθαι τον ουκ οντα θεον; λ.

verehrung im Sinne haben, so ließe sich statt αυτον — αλλον oder καινον erwarten, weil jetzt der aufzurichtende Tempel von dem erstern, welcher untergehen soll, verschieden wäre. Es findet sich freilich auch, daß sich in dem Pronomen αυτος der Sinn des Wortes, auf welches es grammatisch sich bezieht, anders wendet (vgl. Joh. 12, 25. Matth. 10, 39.); aber dies ist Ausnahme von dem gewöhnlichen Gebrauche, nach welchem es das Beziehungsnomen in gleichem Sinne aufnimmt, wie dies nach der apostolischen Deutung Statt findet, und es liegt hier keineswegs eine Nöthigung vor, einen ungewöhnlichen Gebrauch anzunehmen. Entschieden spricht für die apostolische Deutung und gegen die substituirte Erklärung die Zeitbestimmung εν τρισιν ἡμεραις, welche nur im wörtlichen Sinne verstanden werden kann, da sich diese als proverbielle Formel für: in kurzer Zeit nicht nachweisen läßt; bei Luk. 13, 32. und Hosea 6, 2., worauf man sich beruft, ist nämlich ein dritter Tag in Beziehung auf einen zweiten und ersten genannt, wogegen die Zahl Drei für sich allein nirgends zur allgemeinen Bezeichnung eines kurzen Zeitraumes gebraucht wird.

Da sich die apostolische Deutung auf dem Wege der exegetischen Untersuchung rechtfertiget, so kann man keinen Anstand nehmen, sich endlich auch auf den inspirirten Charakter der Apostel zu berufen. Christus hat seinen Jüngern den hl. Geist verheißen, der ihnen Alles, was er zu ihnen gesprochen, ins Gedächtniß rufen und den Sinn seiner Worte aufschließen werde (Joh. 14, 26.); dieser Verheißung gemäß ist also die apostolische Deutung unserer Stelle von dem göttlichen Prinzipe des hl. Geistes geleitet und die exegetische Rechtfertigung erhält damit eine höhere Bekräftigung. Es hilft nichts dagegen, die Erleuchtung der Apostel durch den hl. Geist nur als eine allmählig erfolgende zu bestimmen; die Deutung der Rede des Herrn von der Auferstehung wird ja von Johannes auch noch anerkannt in seinem hohen Alter, in welches die Abfassung des Evangeliums fällt, und wenn nun immer die Verheißung des Herrn sich auch nur allmählig erfüllte, so kann doch in so später Zeit ein Mangel an richtiger Einsicht nicht mehr angenommen werden [1]).

---

1) V. Kühnöl und Tholuck z. d. St. — Kling in den Studd. u. Kritt. 1836. 1. S. 127 ff.

Bezieht sich die Rede des Herrn auf seine Tödtung und Auferweckung, so wird nun auch klar, wie der Imperat. λυσατε zu nehmen ist; er setzt in Form einer Aufforderung die Bedingung, unter welcher die εγερσις erfolgen wird (vgl. Eph. 5, 14. Jak. 4, 7.); es ist aber die Bedingung als eine gewiß eintretende gedacht, so daß er in die Bedeutung eines positiven Futur. übergeht: Wenn ihr, was geschehen wird, diesen Tempel ꝛc. [1]). Die Ausdrücke λυειν und εγειρειν schließen sich im Sinne von abbrechen (λυειν = καταλυειν Eph. 2, 14. 2 Petr. 3, 10. 11.) und aufrichten (εγειρ. nach dem hebr. הקים 5 Mos. 16, 22. 1 Kön. 16, 32.) an das Bild vom Tempel an. Die Rede des Herrn war für sämmtliche Hörer räthselhaft und nicht vollkommen verständlich, wenn sie auch möglicherweise erkennen konnten und erkannt hätten, daß er in Beziehung auf seinen Leib sprach; so wollte es aber Jesus, er beabsichtigte nicht jetzt schon ein vollkommenes Verständniß (s. Einltg. §. 6. S. 111. 12.), und darum, weil die ihm feindseligen Juden gar nicht in der moralischen Verfassung waren, die Wahrheit aufnehmen zu können, löste er auch nicht das Mißverständniß, sondern überließ die Lösung dem faktischen Erfolge des vorausverkündeten Ereignisses [2]).

Der Tempelbau, von welchem die Juden V. 20. sprechen, ist der Umbau des zweiten oder Serubabel'schen Tempels, den Herodes der Große im 18. Jahre seiner Regierung unternahm [3]). Das Tempelhaus war schon nach anderthalb Jahren und die innern Vorhöfe nach acht Jahren vollendet; aber an der äußern, dritten Umgebung des Tempels wurde, jedoch mit Unterbrechungen, bis zum Ende der Prokuratur des Albinus unter Agrippa II. (64 n. Chr.) gebaut [4]). Ὁ ναος οὑτος ist also der Tempel

---

1) *Cyrill. Alex.* II. 1.: *ου προτρεπει δε αυτους εις μιαιφονιαν, Λυσατε τον ναον τουτον, ειπων· αλλ' επειπερ ηδει δρασοντας ανυπερθετως, αυτο το συμβησεσθαι μελλον ηθικως ὑπαινιττεται·* cfr. *Euthym. Theophyl.* ad h. l.

2) *Chrysost.* Homil. 23.: *Τινος ουν ἑνεκεν ουκ ελυσεν το αινιγμα και ειπεν, ὁτι ου περι του ναου λεγω τουτο, αλλα περι της σαρκος της εμης; — ὁτι ουκ αν τον λογον εδεξαντο.*

3) *Joseph.* Antiqq. XV. 11, 1. — B. Jud. I. 21, 1. gibt er das 15. Reg. J. Herod. an; dort zählt er von der Ernennung zum Könige, hier von der wirklichen Besitznahme des Reiches an, welche erst nach drei Jahren erfolgte.

4) Joseph. Antiqq. XV. 11, 5. 6. — XX. 7, 8. *ηδη τοτε και το ἱερον τετελεστο.*

mit seinen Umgebungen, soweit damals der Bau vorangeschritten war; so war er ein Werk von 46 Jahren. Wenn der Tod des Herodes in das Jahr 2 n. Chr. Geb. gesetzt wird, so ist das J. 18 seiner Reg. = d. J. 17 v. Chr. Geb., denn er starb im J. 37 nach seiner Ernennung zum Könige [1]); die 17 Jahre ergänzen sich mit 29 zur Zahl 46, so daß also Jesus damals das 29 Lebensjahr schon zurückgelegt hatte, was mit Luk. 3, 23. übereinstimmt. — V. 22. Die Apostel dachten nach der Auferstehung des Herrn über die Aussprüche nach, in welchen er sein künftiges Schicksal vorausverkündet hatte; da kam ihnen auch die hier berichtete Rede in den Sinn — *εμνησθησαν οἱ μαθηται λ.* und es wurde ihnen jetzt klar, daß die Worte: *εγερω τον ναον τουτον* auf das nun erfolgte Ereigniß der Auferstehung hinwiesen; jetzt erkannten sie auch, von Jesus selbst angeleitet, Luk. 24, 26., und sofort von dem hl. Geiste erleuchtet, Joh. 14, 26., die Vorbedeutung der Auferstehung des Messias im A. T.; ihre Erkenntniß ward jetzt zugleich Ueberzeugung, daß die Schrift und Voraussage des Herrn Wahrheit enthielt — *επιστευσ. τη γραφη και τω λογ. λ.*, da sie den faktischen Erfolg der vorbedeuteten Auferstehung erlebt hatten. *Επιστευσ. τη γραφη* bezieht sich auf Ps. 16, 10. (vgl. Apg. 2. 8 ff.), vielleicht auch auf den Typus Jon. 2, 1 ff. (vgl. Matth. 12, 39. 40. 16, 4.); *ᾧ ειπεν* durch Attract. statt *ὃν ειπ.*, vgl. Eph. 2, 10. a.

Erfolge der Wirksamkeit Jesu am ersten Pascha im Allgemeinen. V. 23.—25. Johannes erzählt im vorausgehenden Abschnitte den Anfang der messianischen Wirksamkeit Jesu in Jerusalem; er unterläßt es nun aber, seine weitern Verrichtungen in der hl. Stadt während des Pascha's einzel zu berichten und weiset V. 23. nur im Allgemeinen auf *σημεια* hin, welche ihm bei Vielen Glauben verschafften. *Εν τη εορτη* ist wieder erklärender Zusatz für die griech. Leser, der aus V. 13. mit dem Genit. *των Ιουδαιων* zu ergänzen ist, vgl. 6, 4. Die *πιστις* der Vielen kann man sich näher so vorstellen, daß die Einen Jesum überhaupt als göttlichen Gesandten anerkannten, vgl. 3, 2., Andere ihn für einen Vorläufer des Messias oder auch für den Christ selbst hielten, vgl. 7, 40. 41. Matth. 16, 14.; *εις το ονομα αυτου* statt *εις αυτον*, vgl. zu 1, 12.

---

1) *Joseph.* Antiqq. XVII. 10, 11.

V. 24. *Αυτος δε — ουκ επιστευσε λ.* (Wortspiel mit — *επιστευσαν*), er vertraute sich ihnen nicht an, d. i. er erklärte sich vor der Menge noch nicht ausdrücklich für den Messias und wollte sich nicht jetzt schon als solchem von ihr huldigen lassen, *δια το αυτον γινωσκειν παντας* (nicht *παντα*, wie einige Auktoritäten lesen [1]), weil er von allen Menschen und also auch von den *πολλοι*, welche an ihn glaubten, eine genaue Kenntniß hatte; er kannte die geistige Beschaffenheit dieser Leute und ihre falschen Erwartungen von dem Messias; da sie sich diesen nach dem gangbaren Messiasbegriffe (s. S. 219) als einen irdischen König dachten und also sein Reich und die Theilnahme an demselben ganz äußerlich auffaßten, so waren sie noch nicht fähig, seine Schüler zu werden, und ihre messianischen Ansichten drohten sogar seinem Werke Gefahr, denn es war zu befürchten, daß sie ihn feierlich als das theokratische Haupt der Nation proklamiren und durch einen Aufstand gegen die fremde Herrschaft die Unterdrückung seines Werkes schon beim Beginne herbeiführen würden, vgl. 6, 14. 15.; er mußte also mit einer ausdrücklichen Erklärung über seine Messianität vor dem Volke noch zurückhalten, um durch Belehrung die Leute vorerst auf den Standpunkt zu erheben, daß sie in die geistige Idee des messianischen Reiches eingehen konnten. Die Einsicht in die geistige Beschaffenheit, in die Ansichten und Erwartungen dieser *πιστευοντες* hatte er V. 25. vermöge seines göttlichen Erkenntnißvermögens, mit welchem er unmittelbar in das Innere der Menschen eindrang [2]); er hatte gar nicht nöthig, von Andern darüber belehrt zu werden. *Ου χρειαν ειχεν, ἱνα* — wie *αξιος* oder *ἱκανος, ἱνα* vgl. 1, 27. Matth. 8, 8. a. [3]); *περι του ανθρ.* und *εν τῳ ανθρωπῳ* nach einer concreten Anschauung: von dem Menschen und in dem

---

1) S. bei Griesbach und Scholz.

2) **Origen. in Cat.:** *Ουκ επιστευσεν ἑαυτον αυτοις, δια το ειδεναι αυτους, ουκ εξ επιπολης, αλλ' εκ του βαδους της διανοιας παντως. Το γαρ εξ πραξεων και λογων επισταθαι τινας, και ανθρωπῳ δυνατον. Αλλ' Ιησους, ου ψιλος ανθρωπος ων, αλλα θεος γενομενος ανθρωπος, παντας οιδεν, το κρυπτον του νους περιλαμβανων. Περι μονου γαρ θεου λεγεται το· ὁ των κρυπτων γνωστης, και ειδως παντα πριν γενεσεως αυτων. Επει γουν Ιησους θεος ων, το κρυπτον επισταται, ου χρηζει λαβειν παρ' ανθρωπου μαρτυριαν, θεος ων, επισταμενος, τι εστιν εν τῳ ανθρωπῳ.* Vgl. **Cyrill. Alex. II. 1.**

3) **Winer Gramm. S. 312.**

Menschen, mit welchem er jedesmal verkehrte, statt des allgemeinen Ausdruckes περι ανθρωπων und εν ανθρωποις [3]); αυτος im Gegensatze vom ινα τις μαρτυρηση, er selbst, mit eigenem Vermögen, ohne Hülfe eines Andern.

Das Nachtgespräch Jesu mit Nikodemus; Betrachtungen des Evangelisten.

Kap. III. 1.—21.

Die Unterredung, V. 1.—15. Diese Unterredung fand wahrscheinlich erst nach dem Ablaufe des Paschafestes Statt, da der Evangelist schon 2, 23 ff. die Wirksamkeit des Herrn während dieses Festes als abgeschlossen betrachtet und 3, 22. sogleich dessen Abreise von Jerusalem anknüpft. Sie steht aber hier in innerer Verbindung mit den vorausgehenden Vv.; denn sie soll einen Beleg dafür abgeben, daß die Juden, sogar auch die Gelehrten unter ihnen, irrthümliche Ansichten hatten von dem Wesen des messianischen Reiches und von der Theilnahme an demselben, und ebenso dafür, daß der Herr wußte, τι ην εν τω ανθρωπω, daß er das Innere der Menschen durchschaute. Es ist kein Hinderniß vorhanden, den Evangelisten bei dieser Unterredung gegenwärtig zu denken; denn wenn auch Nikodemus es für nothwendig fand, seinen Besuch bei Jesu vor seinen Amtsgenossen und den Anhängern des Synedriums zu verheimlichen, so hatte er doch von Seite der Vertrauten des Herrn nichts zu befürchten, und also keine Ursache, die Anwesenheit eines Jüngers zu vermeiden.

V. 1. 2. Nikodemus, der in unserem Evang. noch zweimal vorkommt, 7, 50. als Fürsprecher für den Herrn und 19, 39. als Theilnehmer an der Bestattung seiner Leiche, war αρχων των Ιουδ., d. i. Beisitzer des Synedriums, und zugleich διδασκαλος, d. i. Gelehrter, γραμματευς, der eine Schule hielt, Apg. 5, 34. vgl. mit 22, 3. [2]); er gehörte der pharisäischen Parthei an, ανθρ. εκ των φαρισ., welche damals größtentheils die Gerichtshöfe bevölkerte. Ob der im Talmud erwähnte בוני, der den Beinamen נקדמון führte und noch zur Zeit der

---

1) Winer Gramm. S. 103.

1) Vgl. Gfrörer Gesch. des Urchristenth. I. 1. S. 140 f.

Zerstörung Jerusalems lebte [1]), Eine Person mit unserem Nikodemus sei, muß unentschieden bleiben. Nikodemus sah mit den Vielen 2, 23. in den Thaten des Herrn sprechende Beweise seiner göttlichen Sendung und war in diesem Anerkenntnisse dem Glauben an seine Messianität nahe. In diesem Zustande fühlte er sich zu Jesu hingezogen, um aus seinem Munde bestimmte Erklärungen über seine Person zu vernehmen. Die übrigen Synedristen mit ihrer Parthei hatten gleichfalls die Thaten des Herrn gesehen, aber, wenigstens ihre größere Zahl, nicht mit demselben Erfolge, weil ihnen der Wille fehlte, das Göttliche in seinen Werken anzuerkennen. Sie waren zum voraus durch den Täufer gegen den Messias eingenommen, welchen er verkündete (s. S. 193. 194.); als nun Jesus auftrat und ihnen schon durch seine erste Verrichtung im Tempel eine verständliche Weisung gab, daß er sich die Würde des angekündeten Messias zuschreibe, so steigerte sich ihre Mißstimmung, weil er sich nicht zuerst an ihre Auktorität wendete, um vor dieser und durch diese sich Geltung zu verschaffen. Nach ihrer Meinung sollten sie selbst, wenn einmal der Messias erschiene, als die Leiter des alttestamentl. Gottesreiches, ihn in sein Amt einführen, bei der Gründung seines Reiches einen eminenten Einfluß üben und sofort auch die erste Stelle in demselben einnehmen; jetzt sehen sie sich aber ganz umgangen, und es ist darum in ihrem Willen beschlossen, daß Jesus der Messias nicht sein dürfe. So waren sie gegen einen belehrenden Eindruck seiner Werke verschlossen, sahen diese mit Geringschätzung an und blickten mit Verachtung auf diejenigen, welche sich um Jesum sammelten und seine Thaten bewunderten, vgl. 7, 47 ff. Darum, weil bei den Volksobern und ihren Anhängern diese feindliche Stimmung gegen Jesum herrschte, wählt Nikodemus die Nachtzeit zu seinem Besuche, *οὗτος ἦλθε πρὸς αὐτὸν νυκτὸς* V. 2.; er vermochte es nicht über sich, das Urtheil der Menschen den höchsten Interessen der Wahrheit offen hintanzusetzen, so wie er auch in der Folge kein offenes Bekenntniß wagte; vgl. 12, 42. In dem Plur. *οἴδαμεν* sind die Gleichgesinnten mitbegriffen; *ἀπὸ θεοῦ ἐλθεῖν = πεμφθῆναι*,

---

1) Taanith, fol. 20, a. Gittin, fol. 56, a. — Sanhedr. fol. 43, a. wird auch ein בוני unter die Schüler Jesu gezählt. S. *Lightfoot.* Horr. hebr. et talm. z. d. St.

vgl. Joh. 7, 28. 8, 42., was den göttlichen Beistand oder die Verleihung höherer Kräfte — *ουδεις γαρ... εαν μη η ὁ θεος μετ' αυτου*, zur Folge hat; die göttliche Sendung ist dem Messias mit allen Propheten gemeinsam; indem nun Nikodemus in seiner Anrede die Anerkennung dieses allgemeinen Momentes ausspricht, will er den Herrn veranlassen, seine Sendung oder den Charakter seiner Person näher zu bestimmen, d. i. ausdrücklich zu erklären, ob er sich die Würde des Messias beilege, wofür er ihn zu halten geneigt ist. Sein Verlangen, den Messias zu finden, schließt den Wunsch in sich, an seinem Reiche Theil zu nehmen; dieses denkt er sich aber als eine äußerliche Theokratie und darum liegt die Nothwendigkeit einer geistigen oder sittlichen Umänderung zum Eintritte in dasselbe nicht in seinem Bewußtsein.

V. 3. 4. Anknüpfend an das wesentliche Bedürfniß des Nikodemus spricht Jesus sogleich die sittliche Bedingung der Theilnahme an seinem Reiche aus, mit der feierlichen Versicherungsformel *αμην αμην*, s. z. 7, 52. *Γεννηθηναι ανωθεν* heißt entweder geboren werden von oben, vom Himmel, von Gott (*ανωθεν* Joh. 3. 4. LXX. für das hebr. מלמעלה, vgl. Joh. 3, 31. 19, 11.), oder von vorne, von neuem (so *ανωθεν* bei Joseph. Antiqq. I. 18, 3. und in Verbindung mit dem erklärenden *παλιν* Weish. 19, 6. Gal. 4, 9.) d. i. wiedergeboren werden [1]); der Sache nach fallen beide Vorstellungen zusammen, da die Geburt aus Gott eben eine Neu- oder Wiedergeburt ist, und umgekehrt die Wiedergeburt von Gott kommt; aber es handelt sich hier darum, den unmittelbaren Wortsinn zu bestimmen. Nikodemus faßt die Vorstellung einer zweiten Geburt auf V. 4., so wie Justin der Mart., der die Worte des Herrn frei citirt, an die Stelle von *ανωθ. γενν.* — *αναγεννηθηναι* setzt [2]); man kann sich zu Gunsten dieser Auffassung noch auf die im N. T. in den Ausdrr. *αναγεννηθηναι* 1 Petri. 1, 3. 23., *παλιγγενεσια* und *ανακαινωσις του πνευματος* Tit. 3, 5. vgl. Röm. 12, 2. Eph. 4, 23., *καινος ανθρωπος* und *καινη κτισις* Eph. 4, 24.

---

1) *Chrysost.* Homil. 24. *Ανωθεν δε εντευθα, οἱ μεν Εκ του ουρανου φασιν, οἱ δε Εξ αρχης.*

2) Apol. I. 61.: *εαν μη αναγεννηθητε, ου μη εισελθητε εις την βασιλειαν των ουρανων.* Vgl. *Nonnus*, *Euthymius*; Vulg. denuo, Syr. ﻣﻦ ﺟﺪﻳﺪ.

Gal. 6, 15. a. geläufige Vorstellung von der Neu= oder Wiedergeburt berufen. Allein es steht ihr entgegen, daß bei Johannes ανωθεν nur im Sinne von oben vorkommt (s. d. a. Stt., auch 11, 23. wenn schon in anderer Beziehung) und daß er das αναγεννηθηναι und die verwandten Ausdrücke niemals gebraucht, öfters dagegen γεννηθηναι εκ του θεου, vgl. 1, 13. 1 Joh. 2, 29. 3, 9. 4, 7. 5, 1. 4. 18.; die sittliche Erneuerung ist also von Johannes sonst überall nach ihrem Grunde gedacht und bezeichnet, wornach unsere Stelle in gleichem Sinne, ανωθεν = εκ θεου, aufzufassen ist; die Erläuterung des Herrn V. 4. und 6 ff. führen ebenfalls darauf [1]). Der Ausdruck βασιλεια του θεου, bei Joh. nur hier und V. 5., ist (wie βασιλ. των ουρανων bei Matth.) = βασιλ. του Χριστου Matth. 20, 21. (Joh. 18, 36.) und hängt mit der Bezeichnung des Messias als βασιλευς του Ισραηλ zusammen [2]); sonst ist bei Joh. die ζωη genannt, als der Zustand und Besitz der Glieder des Reiches Christi, der jetzt mit dem Glauben beginnt und sich in Ewigkeit fortsetzt, — worin auch die geistige Idee vom Reiche nach seinem irdischen Anfange und ewigen Fortdauer gegen den gemeinen Begriff deutlich hervortritt. Ιδειν, wie das hebr. ראה (vgl. Ps. 89, 49. 90, 15. a.), erfahren, oder etwas inne werden durch Verbindung und Theilnahme, vgl. Luk. 2, 26. 3, 6., — wird V. 4. mit εισελθειν verwechselt, das, genau genommen, das ιδειν vermittelt.

Nikodemus, der in den Worten des Herrn die Vorstellung von einer zweiten Geburt auffaßte, konnte wohl begreifen, daß er diese im geistigen Sinne zu denken habe; denn das Bild von der Neugeburt für eine Umwandlung in geistiger und religiös-sittlicher Beziehung war bei den Juden nicht ungewöhnlich; es findet sich nicht bloß im Talmud [3]), sondern wird auch im N. T. in dem Gebrauche der Ausdrücke αναγεννηθηναι, παλιγγενεσια, καινη κτισις λ. als allgemein bekannt und verständlich vorausgesetzt. Wenn nun Nikod. in seiner Erwiederung von einer physischen Geburt spricht, so ist dies nicht so zu deuten, als ob er

---

1) Vgl. *Cyrill.* Alex. II. 1. *Theophylact.* — unter den Neuern bes. Lücke z. d. St.

2) S. Tholuck Bergpredigt S. 76 f. Olshausen z. Matth. 3, 2.

3) Jevamoth fol. 62, a. u. f. 91, a.: qui proselytus factus est, est sicut parvulus neonatus.

die Rede des Herrn wirklich von dieser verstehe [1]). Er begreift wohl, daß Jesus eine Neugeburt im geistigen Sinne fordert, wenn ihm auch dies nicht klar ist, daß sie der Herr durch den Ausdr. *ανωθεν* auf die Mitwirkung göttlicher Kräfte zurückführt; aber eine geistige Umänderung dieser Art, daß der Mensch zu einem ganz neuen geistigen Geschöpfe würde, scheint ihm bei einem schon vorgerückten Alter unmöglich zu sein, und ebenso undenkbar, als eine zweite physische Geburt oder ein Zurückgehen in den Mutterleib, um noch einmal geboren zu werden; dies soll seine Entgegnung ausdrücken (vgl. Einltg. S. 113).

V. 5. 6. Wenn Nikod. den Herrn nicht mißverstanden hat, sondern nur an der Möglichkeit einer gänzlichen Erneuerung des geistigen Lebens zweifelt, so wird man es ganz angemessen finden, wie Jesus nun die Unterredung fortführt; er wiederholt die ausgesprochene Bedingung zum Eintritte in das Reich Gottes mit feierlichem Ernste — *αμην, αμην, λεγω σοι λ.*, sucht aber die Möglichkeit der Wiedergeburt ihm dadurch näher zu legen, daß er das *ανωθεν* erklärt — *εαν μη τις γενν. εξ ὑδατος και πνευματος*, um ihn so zur Einsicht zu erheben, daß sie hauptsächlich ein Werk Gottes ist. Das Wasser ist hier nur Symbol der innern Reinigung von Sünde und Schuld, die Gott schon im A. T. für die messianische Zeit verheißt und zwar unter dem Bilde einer Abwaschung mit Wasser, Ezech. 36, 25. vgl. 37, 25. Die Reinigung wird nach dieser Verheißung von Gott vollzogen, d. i. es werden von ihm die Sünden vergeben unter der Bedingung der Sinnesänderung, *μετανοια*, Matth. 3, 2. Dies ist die negative Seite der Wiedergeburt, zu welcher hinzukommt das neue Leben unter dem Einflusse des in den Gläubigen wirkenden hl. Geistes, der gleichfalls schon im A. B. als Prinzip des neuen Lebens verheißen ist, Ezech. 36, 26. 27. Jes. 44, 3. (Joel 3, 1.); der Vorsatz in der *μετανοια* erhält durch

---

1) *Cyrill. Alex.* II. 1. *Ελεγχεται δια τουτων ψυχικος ων ετι ὁ Νικοδημος δια τε τουτο δεχομενος ουδαμως τα του πνευματος. Γεννησιν δε ακουων την ανωθεν και πνευματικην, σωματικην επι γαστερα φανταζεται* *Chrysost.* Hom. 24. *Augustin.* Tr. XI. 6. mit vielen neuern Erklärern; andere, Lücke, Tholuck, Olshausen meinen, daß Nikod. zwar nicht an eine physische Geburt denken zu dürfen glaube, aber doch mit *ανωθεν γεννηθηναι* keinen klaren Begriff zu verbinden wisse und also Jesum mit seiner Gegenrede nur veranlassen wolle, seine Worte näher zu erklären.

den hl. Geist Kraft und Stärke, das Gemüth wird durch denselben veredelt, und indem sich der Mensch den Regungen und Leitungen des Geistes hingibt, so kommt in ihm der göttliche Wille zur Herrschaft, womit sich die Wiedergeburt von ihrer positiven Seite vollzieht. Was das Verhältniß dieser Stelle zur sakramentalischen Taufe Christi betrifft, so hat sie in soferne Beziehung auf dieselbe, als die Wiedergeburt, von welcher sie handelt, oder die Vergebung der Sünden und die Mittheilung des hl. Geistes durch die sakramentalische Taufe vermittelt wird; Christus spricht aber nicht von der Taufe selbst (das Wasser ist hier nicht das Taufwasser) [1]), sondern eben nur von dem, was durch die Taufe bewirkt wird. Jesus konnte von Nikodemus verstanden werden, daß er von einer von Gott ausgehenden Reinigung und Erneuerung spreche, da seine Worte auf die einem Schriftgelehrten wohl bekannten alttestamentl. Verheißungen zurückweisen, und es ist ganz gleichgiltig, ob er auch das ὕδωρ im eigentlichen Sinne auffaßte und an eine äußerliche Taufe dachte, von welcher die γραμματεις die Stelle bei Ezech. gedeutet zu haben scheinen (s. S. 198 f.), da er im Hinblicke auf die prophet. Stelle mit der äußern Taufe doch die Idee einer von Gott ausgehenden Läuterung verbinden mußte, und diese in der sakramentalischen Taufe Christi wirklich an das sinnliche Element des Wassers geknüpft ist.

Zur Begründung der Nothwendigkeit einer Neugeburt oder einer Geburt von oben zur Theilnahme am messianischen Reiche weiset Jesus V. 6. auf die ethische Beschaffenheit des Menschen in seinem natürlichen Zustande hin, welche ihn vom göttlichen Reiche ausschließt, und setzt diesem den Zustand der durch den hl. Geist Wiedergebornen entgegen. Das Neutr. το γεγεννν. von Personen bezeichnet die Allgemeinheit [2]). Σαρξ ist hier nicht wie 1, 12. s. z. d. St. S. 173. nur die sinnliche Natur, sondern das ganze Menschenwesen, wie es in Folge der Ursünde geworden ist, beherrscht von dem überwiegenden selbstischen und sinnlichen Trieb, s. z. 1, V. 12. S. 173.; bei einer Zeugung,

---

1) Wie die meisten Erklärer deuten, s. bei Tholuck z. d. St.; vgl. dag. Olshausen z. d. St. und Mack Comment. über die Pastoralbriefe, 2. Ausg. S. 132 f.

2) Vgl. Winer Gramm. S. 165.

welche von der σαρξ ausgeht und von ihr bewirkt wird, bei der natürlichen Zeugung, ist das Gezeugte wie das Zeugende σαρξ, σαρκικον, wieder ein Wesen, in welchem der selbstische und sinnliche Trieb übermächtig ist; dieser beherrscht den Menschen an der Stelle des göttlichen Willens und so entwickelt sich ein Leben in Sünde und Laster, in welchem der Mensch außerhalb des Reiches Gottes steht, 1 Cor. 6, 9 f., und dem Reiche der Welt angehört, dessen Herr Satan ist, Joh. 12, 31. 16, 11. Von dem hl. Geiste wird aber das natürliche Menschenwesen ganz umgeschaffen; der Mensch wird unter seinem Einflusse πνευμα, πνευματικος, d. i. es kommt in ihm seine höhere Natur, sein Geist, erleuchtet und gestärkt durch den hl. Geist, zur Herrschaft über die widerstrebenden Triebe und es entwickelt sich so die ζωη, das Leben in Einheit mit dem göttlichen Willen, in welchem der Mensch dem göttlichen Reiche jetzt und in Ewigkeit angehört, vgl. 1 Joh. 3, 9. Röm. 8, 1. 13. [1]).

V. 7. 8. Die Forderung der geistigen Erneuerung war dem Nikod. ganz unerwartet; darum hört er mit einer Miene der Verwunderung, wie der Herr dieselbe mit allem Nachdrucke wiederholt; sie ist ihm um so auffallender, weil ihm die Möglichkeit einer gänzlichen Umwandlung des innern Menschen immer noch nicht eingehen will, obschon Jesus ihm erklärt, daß sie hauptsächlich durch göttliche Kraft zu Stande komme; so hat er sich die Wirksamkeit des hl. Geistes bisher nicht gedacht, und es ist ihm nach seiner Denkungsart nicht möglich, von demselben solche Wirkungen anzuerkennen, daß der Mensch unter dessen Einflusse zu einem ganz neuen Geschöpfe würde. In Rücksicht auf den Ausdruck des zweifelnden Erstaunens des Nikod. fährt Jesus mit den Worten fort: μη θαυμασης λ. wundere dich nicht, daß ich eine Umschaffung durch den göttlichen Geist fordere; sie ist zur Theilnahme am messianischen Reiche durchaus nothwendig, und der Geist hat in der That die Kraft, den Menschen zu einem neuen Geschöpfe umzubilden. Der Geist ist aber, V. 8., ein geheimnißvolles Wesen, vergleichbar mit dem Winde; so

---

1) *Chrysost.* **Hom. 26.** *Το γεγεννημενον, φησι, εκ του πνευματος πνευμα εστι· ὁ δε λεγει, τοιουτον εστι· ὁ γεγεννημενος εκ του πνευματος πνευματικος εστι· γεννησιν γαρ ενταυθα ου την κατα ουσιαν λεγει, αλλα κατα την τιμην και κατα χαριν.* ***Ammon.* in Cat.:** *δια Χριστου αναμορφουμεθα, της διανοιας ἡμων εις πνευματικην ποιοτητα διαπλαττομενης.*

wie der Wind sich ungehindert da und dorthin bewegt, und nicht gesehen, aber in seiner Wirkung wahrgenommen wird, so verhält es sich auch mit dem Geiste, der sich unsichtbar dem Menschen nähert, welchem er sich immer nähern will und erst durch seine Wirkung im Innern des Menschen seine Natur, sein Leben und seine Kraft offenbart. Mit dem Winde wird schon im A. T. das Geheimnißvolle der übersinnlichen Welt verglichen, Pred. Salom. 11, 5. [3]); hier ist die Vergleichung veranlaßt durch den Doppelsinn des ursprünglichen רוח, Wind und Geist, welcher ebenso in πνευμα liegt, das Johannes absichtlich statt des gewöhnlicheren ανεμος gebraucht, um die Aehnlichkeit der Sache auch im Ausdrucke hervortreten zu lassen [2]). Das ungehinderte Wehen des Windes (ὁπου θελει, πνει) bildet die freie Thätigkeit des Geistes ab, vgl. 1 Cor. 12, 11.; das vernehmbare Sausen (φωνη = ηχος, wie קול 2 Kön. 6, 32. Ezech. 43, 2.) sein innerlich vernehmbares Wirken und die Erfolge desselben; der geheime Ursprung und das verborgene Ziel des Windes (ουκ οιδας, ποθεν ερχ. λ.) vergleicht das unbegreifliche Ausgehen des Geistes von Gott, seine unsichtbare Annährung und das endliche Ziel seiner umschaffenden Thätigkeit, das im Jenseits liegt und jetzt noch nicht erkennbar ist, 1 Cor. 2, 9. Ὁπου statt ὁποι vgl. 8, 21. und ingl. που statt ποι vgl. 7, 35. 13, 26. Im zweiten Gliede der Vergleichung erwartet man das mit dem Winde verglichene πνευμα του θεου als Subjekt: ουτως εστι το πνευμα, το του θεου — —; es wird aber statt des Geistes sein Geschöpf (πας ὁ γεγενν.) als Subjekt eingeführt, und es sind nun die dem ersten Gliede der Vergleichung entsprechenden Gedanken daran anzuknüpfen.

V. 9.—11. Nikodemus läßt sich keinen Schritt weiter bringen, er ist immer noch derselbe Zweifler, wie von Anfang; es hilft nichts, ihn auf die Kraft des hl. Geistes hinzuweisen, denn da

---

3) So auch *Xenoph.* Mem. IV. 3, 14.: και ανεμοι αυτοι μεν ουχ ὁρωνται, ἁ δε ποιουσι, φανερα ἡμιν εστι, και προσιοντων αυτων αισθανομεθα· ἁ χρη κατανοουντα μη καταφρονειν των αορατων, αλλ' εκ των γινομενων ιην δυναμιν αυτων καταμανθανοντα τιμᾳν το δαιμονιον.

4) Unrichtig verstehen *Augustin.* Tr. XII. 5. und *Origen. Ammon. Apollinar.* in Cat. *Greg. Naz.* de Spirit. S. c. 11. u. A. πνευμα auch das erste Mal von hl. Geiste; die Vergleichungspart. οὑτως fordert im ersten Versgl. nothwendig einen andern Sinn.

ihm eine gänzliche Erneuerung des innern Menschen überhaupt als unmöglich vorkömmt, so kann er sie auch als Wirkung des Geistes nicht begreifen; darum entgegnet er wieder wie V. 4. mit dem: πως δυναται — —, in ταυτα beides zusammenfassend, die Wiedergeburt an sich und die Wirksamkeit des Geistes, welche sie hervorbringen soll. Indem er aber in die Idee einer Neugeburt unter Einfluß des göttlichen Geistes durchaus nicht eingehen will, bleibt er auf eine auffallende Weise hinter den Erwartungen zurück, die man billig von einem Manne haben kann, dessen Beruf es ist, Lehrer des Volkes Gottes zu sein. Als Lehrer dieses Volkes, das in dem Gesetze und in den göttlichen Verheißungen zu unterrichten ist, sollte er doch wohl auch selbst die hl. Schriften nicht nur kennen, sondern ihnen auch Glauben und Vertrauen schenken; er sollte also wissen, daß eine Umschaffung des Menschen durch den göttlichen Geist für die messianische Zeit verheißen ist (s. Ezech. 36, 24.—27. 11, 19. a.) und dieser Verheißung glauben, also den faktischen Eintritt der geistigen Wiedergeburt für möglich halten; darum drückt der Herr sein Befremden aus mit den Worten: συ ει ὁ διδασκ. λ. — du bist der Lehrer Israels, hast die Stellung des Lehrers (der Artikel hebt nur den bestimmten Charakter hervor, welcher dem Lehrer als solchem eigen ist — συ ει ὁ διδασκων; nicht: du bist der bekannte und berühmte Lehrer, oder Israels Lehrer κατ' εξοχην), und doch begreifst du dieses nicht! Γινωσκειν kann nach der Einrede des Nikod.: πως δυναται ταυτα γεν. nicht von dem Erkennen des Inhaltes der Rede Jesu gelten, sondern nur von dem Begreifen und Anerkennen der Möglichkeit des wirklichen Erfolges, was aus V. 11. u. 12. noch deutlicher erhellt.

Dem Zweifel und Unglauben des Nikod. stellt nun Jesus V 11. seine zuverlässige Kenntniß von Gott und den göttlichen Dingen entgegen: wir sprechen das aus, was wir sicher wissen ꝛc.; das Wissen, ειδεναι, beruht auf dem Schauen, ὁραν, — die grammatisch beigeordneten Sätze treten in Ansehung der ersten Glieder logisch in ein Causalverhältniß; das Schauen ist ein inneres, geistiges, das unmittelbare Erkennen Gottes, seiner Gedanken und Rathschlüsse, sowie auch des heil. Geistes, seiner Kraft und Wirkungsweise, welches dem Gottessohne vermöge seiner Wesenseinheit mit dem Vater und mit dem

hl. Geiste eigen ist, s. z. 1, 18. und S. 226 f. Die Rede geht von dem Sing. λεγω in den Plural über — οιδαμεν, λαλουμεν λ.; dieser schließt aber nicht eine Mehrheit von Personen ein [1]), sondern es gebraucht ihn Jesus rhetorisch von sich allein, vgl. Matth. 3, 15. Mark. 4, 30., wie aus V. 12. und 13. vgl. V. 32. zu ersehen ist. In dem Plural ου λαμβανετε ist dagegen eine Mehrheit gedacht; Jesus faßt nämlich mit der angeredeten Person alle diejenigen zusammen, welche ihr geistig verwandt sind, oder die Juden überhaupt, von welchen er voraus weiß, daß sie die unerwarteten Lehren und Forderungen gleich dem Nikod. (nicht) aufnehmen werden.

V. 12. Der Mangel an Glaubensbereitwilligkeit bei Nikodemus in Ansehung der Wiedergeburt leitet die Gedanken des Herrn auf das Geheimniß seines Todes, welches ebenso wenig gläubige Aufnahme erwarten ließ, da der Tod des Messias den gemeinen jüdischen Vorstellungen nicht minder und noch mehr fremd war, als die Nothwendigkeit einer völligen Erneuerung des innern Menschen zur Theilnahme am messianischen Reiche. Bei dem allgemeinen Ausdrucke τα επουρανια, das Himmlische, denkt Jesus an das Besondere des göttlichen Rathschlusses, nach welchem der Messias leiden und sterben, und durch den Tod die Welt versöhnen sollte, s. V. 14. (Luk. 24, 26.); dieser ist ein επουρανιον, weil er als göttlicher Rathschluß seinen Ursprung im Himmel hat, jetzt noch (bevor der Herr den Tod duldete) in idealer Wirklichkeit im Himmel ist und das Gesetz der göttlichen Gerechtigkeit, die himmlische Ordnung, ausgleicht. Diesem gegenüber stellt Jesus die Wiedergeburt unter die irdischen Dinge, τα επιγεια, inwieferne sie nämlich hier auf Erden sich vollzieht, in den Menschen während ihres irdischen Daseins vorgeht, und zwar theilweise durch menschliche, also auf der Erde seiende Kräfte, weil der Mensch bei ihr freithätig mitwirken muß. Betrachtet man die Wiedergeburt nach ihrem höhern Grunde, wie sie nämlich aus Gott kommt, und in dem Rathschlusse selbst, auf welchen τα επουρανια geht, veranstaltet ist, indem der Versöhnungstod des Messias dem Geschlechte auch das Prinzip des

---

1) *Chrysost.* **Hom. 26.:** *Το δε Οιδαμεν, ητοι περι εαυτου και του Πατρος φησιν* (mit Rücksicht auf Joh. 8, 16.), *η περι εαυτου μονου. — Η και Οιδαμεν ειπεν, ως εχων εν εαυτῳ φυσικως τον Πατερα και το Πνευμα.* — Neuere schließen den Täufer oder die Propheten überhaupt ein.

neuen Lebens zumittelt, so kann sie gleichfalls unter der Vorstellung des Himmlischen aufgefaßt werden, und anderseits ist jener göttliche Rathschluß auch ein *επιγειον*, inwieferne er sich nämlich auf der Erde erfüllt; aber man hat sich hier diesen und die Wiedergeburt nur nach denjenigen Momenten zu denken, mit welchen sich die gegensätzlichen Vorstellungen des Himmlischen und Irdischen verbinden [1]). *Τα επιγεια* ist nicht das Leichtverständliche, das durch menschliche Kräfte Erkennbare [2]), denn es handelt sich hier überhaupt nicht um das Verstehen, sondern um das Anerkennen oder Glauben; es bezieht sich der Ausdruck auch nicht auf die Anwendung des Gleichnisses aus der Sinnenwelt V. 8. [3]), denn das, was dem *επιγεια* entgegengesetzt wird, ist seinem Inhalte nach ein neuer Gegenstand des fortschreitenden Vortrages, und es kann somit das erste Glied in der Entgegensetzung sich nicht auf die Form der Darstellung beziehen, um so weniger, da Jesus das Himmlische V. 14. ebenfalls unter Anwendung eines Bildes vorträgt, das man mit gleichem Rechte ein *επιγειον* nennen könnte [4]).

V. 13. Es wendet sich nun der Vortrag des Herrn, wie V. 11., zur Begründung der Glaubwürdigkeit seines Zeugnisses oder seiner Lehre; dort hat er sich das *ὁρᾶν*, das Schauen der göttlichen Dinge zugeschrieben; jetzt behauptet er von sich das

---

1) **Origen. in Cat.:** *Ζητησαι αξιον, πως ὁ σωτηρ επιγεια ειπεν ειρηκεναι περι βασιλειας θεου, και της ανωθεν γεννησεως, και περι πνευματος, και του εξ αυτου γεννηθηναι διδαξας· ουδεν γαρ τουτων επιγειον, αλλ' ἑκαστον ουρανιον. Ῥηθειη δε προς τουτο, ὁτι ουκ ειπεν ὁ Ιησους, Ει τα γῆϊνα ειπον ὑμιν, αλλα τα επιγεια· επιγεια λεγων, ἁ τοις επι της γης ετι διατριβουσιν ανθρωποις δυναται ὑπαρξαι τε και νοηθηναι· ου γαρ παρα την ἑαυτων φυσιν επιγεια, αλλ' επουρανια οντα, δωρεα θεου τοις ανθρωποις δεδοται.*

2) **Cyrill. Alex. II. 1.:** *Μαθημα, φησιν, την ανθρωποις πρεπουσαν ουκ αναβαινον συνεσιν, εξ αμετρου λοιπον αμετριας ου παρεδεξασθε, και πως αν ὑμιν εξηγησαιμην τα θειοτερα; λ.*

3) *Τα δε επιγεια τινες μεν περι του ανεμου φασιν ειρησθαι, τουτ' εστιν, ει και ὑποδειγμα απο των επιγειων εδωκα και ουδε οὑτως επεισθητε, πως δυνησεσθε τα ὑψηλοτερα μαθειν;* **Chrysost. Homil. 26.; seine eigene Erklärung:** *ει δε το βαπτισμα επιγειον ενταυθα λεγοι, μη θαυμασῃς· η γαρ δια το εν τῃ γῃ τελεισθαι, η προς συγκρισιν της ἑαυτου γεννησεως της φρικωδεστατης εκεινης ονομαζων οὑτως αυτο καλει λ.*

4) **Ganz unrichtig *Augustin.* Tr. XIII. 7.: si non creditis, quia templum possum resuscitare dejectum a vobis, quomodo credetis, quia per Spiritum homines possint regenerari?**

αναβαινειν εις τ. ουρανον, womit das Schauen verbunden ist, denn diese αναβασις ist ein Hinaufreichen mit dem erkennenden Geiste, s. z. 1, 52. S. 240. vgl. Bar. 3, 29. Spr. 30, 4. 5 Mos. 11, 12. Sein Erkennen reicht unmittelbar in den Himmel hinein, er erkennt, aber außer ihm kein Anderer (die Propheten erkennen nur durch Mittheilung und in dem Maaße, als ihnen der Himmel geöffnet wird), unmittelbar und vollkommen die göttlichen Dinge. Dieses Erkennen gründet sich einmal auf seine himmlische Abkunft — ὁ εκ τ. ουρανου καταβας; er kam von dem Himmel herab auf die Erde und brachte aus seinem überirdischen Aufenthalte die Kenntniß der göttlichen Dinge mit; es gründet sich aber auch auf seine fortwährende Verbindung mit dem Vater, nach welcher er wesenhaft, und also auch mit seinem Denken und Erkennen im Himmel d. i. in Gott ist — ὁ ων εν τ. ουρανῳ. Καταβαινειν bezieht sich auf die Menschwerdung des Gottessohnes; daß der Herr, während er von seinem göttlichen Wesen spricht, den Ausdruck υἱος του ανθρωπου gebraucht, kommt vielleicht daher, daß er bei der Hinweisung auf sein Kommen vom Himmel an das Daniel'sche Gesicht dachte; das Part. ων wie 1, 18. zeitlos. Präsens.

V. 14. 15. Die Verkündigung des επουρανιον, welches Jesus bei dem allgemeinen τα επουρ. V. 12. im Sinne hatte, knüpft er vergleichend an einen alttestamentlichen Vorgang, an die Aufrichtung einer ehernen Schlange, die er durch diese Zusammenstellung offenbar als ein messianisches Vorbild bezeichnet. Nach 4 Mos. 21, 4 ff. sandte Jehova zur Strafe des Murrens gegen ihn Schlangen unter das Volk Israel und es starben Viele an ihrem giftigen Bisse. Als das Volk seine Versündigung einsah und bereute, da befahl Jehova dem Mose auf seine Bitte um Hinwegnahme dieser Plage, eine eherne Schlange aufzurichten, daß jeder, der gebissen ist, vertrauensvoll auf sie hinblicke und gerettet werde. So nun, sagt Jesus, muß auch der Menschensohn erhöht werden, mit dem Erfolge, daß jeder, welcher an ihn glaubt, das Heil erlange. Das ὑψωθηναι des Menschensohnes deutet auf seine Erhebung an das Kreuz, auf seinen Kreuzestod [1]), und ist nicht von seiner

1) So verstehen es mit den Vätern die meisten neuern Erklärer; vgl. besond. Lücke I. S. 535 ff., der aber das eigentlich Typische der Schlangenerhöhung leugnet.

Verherrlichung durch die Aufnahme in den Himmel oder durch den Sieg seines Werkes zu verstehen [1]). Gegen die letztere Auffassung und für die erstere spricht schon das Vorbild des aufgerichteten Schlangenbildes; dazu kommt, daß Jesus 8, 28. das ὑψωθηναι des Menschensohnes durch die ungläubigen Juden geschehen läßt — ὁταν ὑψωθητε τον υἱον τ. ανθρ. — und daß Johannes 12, 33. selbst von dem Ausdrucke die Erklärung gibt, daß er sich auf die Todesart des Herrn beziehe. Das von Jesus gebrauchte chaldäische Wort, welches der Evangelist mit ὑψουν überträgt, ist wahrscheinlich זְקַף, hebr. זָקַף, syr. اصف, das überhaupt erheben, aufrichten bedeutet, und auch vom Erheben an den Galgen oder an das Kreuz, vom Erhenken und Kreuzigen gebraucht wird, vgl. Esr. 6, 11. d. syr. Uebersetzg. z. Matth. 20, 19. 23, 34. u. a. Bar-Hebraei Chron. p. 531.; der Johann. Gebrauch vom griech. ὑψουν in dem angegeb. engeren Sinne von זקף findet sich aber nur noch im Test. XII. Patr. bei Fabr. Cod. pseud V. T. 1. p. 739.: κυριος επι ξυλου ὑψωθησεται. Δει geht auf die Nothwendigkeit des faktischen Erfolges nach dem göttlichen Rathschlusse, vgl. Luk. 24, 26. Apg. 1, 16. 1 Cor. 15, 25. Die aufgerichtete Schlange ist also einmal darin ein messianisches Vorbild, daß ihre Aufrichtung die Erhöhung Christi an's Kreuz, seinen Kreuzestod, vorbedeutet. Sie ist ferner typisch nach den Folgen, welche sich mit dem vertrauensvollen Hinblicke zu ihr verbanden; es brachte derselbe Rettung von einem physischen Uebel, das eine Strafe der Sünde war; der Retter aber war Gott und die Schlange nur das Zeichen, welches den Retter versinnbildete und an welches Gott unter der Bedingung des Vertrauens seine Hülfe knüpfte, weshalb die Schlange Weish. 16, 6. συμβολον της σωτηριας genannt wird; als ein Zeichen der gegenwärtigen Rettung und Heilung von einem physischen Uebel, das seinen Grund in der Sünde hatte, war sie auch ein Bild der künftigen Rettung, der künftigen Heilung von den geistigen Folgen und ewigen Strafen der Sünde durch den am Kreuze sterbenden Messias, die sich vollzieht vermittelst des Glaubens

---

1) *Ammonius* in Cat. το ὑψωθηναι δε δηλοι το εμφανη και επισημον γενεσθαι τον Χριστον.

von Seite der Menschen — *ἱνα πας ὁ πιστευων λ.* [1]). *Απολεσθαι* [2]), das Verlorengehen, bezieht sich auf die jenseitigen Folgen der Sünde, auf die ewige Unseligkeit im künftigen Leben als Erfüllung des künftigen *κατακριμα*, des verurtheilenden Gerichtes, welchem der Sünder oder der Mensch im Zustande des geistigen Todes, *θανατος*, des Gegensatzes vom Leben, *ζωη*, anheimgefallen ist, vgl. 12, 25. 17, 12. 18, 9. Matth. 7, 13. a. Jenes *κατακριμα* wird durch den Tod Christi von den Gläubigen abgewendet, denn für sie hat er am Kreuze die Strafe der Sünde erduldet und der göttlichen Gerechtigkeit Genüge gethan, Röm. 3, 25.; er hat ihnen aber auch den hl. Geist verdient, durch welchen sie befähigt werden, das im Glauben freithätig ergriffene Gesetz auszuführen, mit Gott in ethischer Verbindung zu bleiben und dadurch sein Wohlgefallen zu erhalten, Röm. 8, 1 ff.; so gelangen sie schon jetzt zum Besitze der *ζωη*, des wahren Lebens, vgl. 3, 16. 6, 47. 17, 2. 3., mit welchem die Seligkeit nothwendig verbunden ist, und es vollendet sich dieses Leben im Jenseits, in welcher Vollendung es das Moment der Ewigkeit in sich schließt und daher auch ewige Seligkeit ist; indem sie also der *απωλεια* entgehen, erlangen sie das ewige selige Leben, *ζωη αιωνιος*. Vgl. Einltg. §. 8. und die Erkl. z. 1, 4. S. 152 ff.

Was die Urtheile der neuesten Kritik über diesen evang. Abschnitt betrifft, so begegnen wir theils der Ansicht, daß er in keiner Weise Historisches enthalte, daß Nikodemus und sein nächtlicher Besuch der dichtenden Sage angehöre und das Gespräch ganz nach Inhalt und Form von dem Evangelisten fingirt sei [3]); theils wird dahin entschieden, daß die Umstände des Gespräches wenigstens in der Hauptsache historisch seien, daß aber der Unterredung selbst, wie sie Johannes gebe, nur ein geschichtlicher Kern

---

1) Einigen ist im Typus auch die Schlange selbst bedeutsam; *Cyrill. Alex.* I. 1.: *οφις μεν γαρ την πικραν και ανθρωποκτονον ἁμαρτιαν σημαινει, ἡ και συμπαν το επι γης κατεβοσκετο γενος — —. Γεγονε τοινουν ὁ θεος λογος εν ὁμοιωματι σαρκος ἁμαρτιας, ἱνα κατεκρινη την ἁμαρτιαν εν τῃ σαρκι*; vgl. *Augustin.* Tr. XII. 11.; ebenso Olshausen z. d. St. und Jakobi in den Studd. und Kritt. 1835. 1. S. 1 ff. In dem Texte liegt aber keine Veranlassung, das Bedeutsame in dem Typus weiter auszudehnen, als auf die Erhöhung der Schlange und auf die Folgen des gläubigen Hinblickes.

2) *Μη αποληται, αλλ'* fehlt in einigen Handschrr. s. bei Scholz.

3) Strauß a. a. O. I. S. 659 ff.

zu Grunde liege, den er mit Einmischung seiner eigenen Anschauungen und nach eigenem Plane bearbeitet habe [1]).

Die geschichtliche Existenz eines Archonten Namens Nikodemus, welcher sich dem Herrn freundlich genähert hätte, wird aus dem Grunde bestritten, weil die Synoptt. von diesem Manne gänzlich schweigen, da ihn doch Johannes an der Bestattung des Herrn Theil nehmen läßt, von welcher jene mit Sorgfalt berichten. Es soll die christliche Gemeinde die Aufnahme, welche das Christenthum in späterer Zeit bei Männern von Stand und Bildung fand, gegen die empirische Geschichte auch auf die Lebenszeit Jesu übertragen und die allgemeine Sage von der Hinneigung Vieler aus den Archonten zum Herrn diesen Nikodemus mit seinem nächtlichen Besuche geschaffen haben, als Repräsentanten der volksbeherrschenden Klasse, worauf schon der Name *Νικοδημος* hindeute. Allein es läßt sich auf eine befriedigende Weise erklären, daß in den synopt. Berichten von der Bestattung des Herrn (Matth. 27, 57 ff. parall.) neben Joseph von Arimathia nicht auch der Archon Nikodemus angeführt wird. Matth. erzählt hier nicht als Augenzeuge, wie Johannes (s. 19, 27.), und es ist nun möglich, daß sich die ihm gewordene Mittheilung nur auf die Hauptperson bezog, welche der genannte Joseph ist. Wenn er aber auch von der Mitwirkung des Nikodemus gehört hatte, so konnte es ihm weniger nothwendig scheinen, die nur mitwirkende Person in seinen Bericht aufzunehmen; da er von den frühern Vorgängen nichts wußte, so trat ihm dessen Bedeutsamkeit desto mehr zurück. Markus und Lukas stehen der empirischen Geschichte zu ferne, als daß der Mangel einer Ergänzung des Matthäus in ihren Berichten die historische Wirklichkeit der fraglichen Theilnahme eines Archonten Nikodemus gefährden könnte. Die Mythisirung dieser Person, welche sich an die Etymologie des Namens *Νικοδημος* anlehnt, hat darin eine allzuschwache Stütze; dieser Name ist bei den

---

1) Weiße a. a. O. II. S. 204 ff. und Br. Bauer a. a. O. S. 85 ff., welche als historischen Kern des Gespräches die Forderung der Wiedergeburt annehmen, von welcher Jesus einmal — nach Weiße während seines Aufenhaltes in Galiläa — mit einem Archonten (Nikodemus) gesprochen habe; Gfrörer a. a. O. II. 1. S. 325 f III. S. 168 ff. hält die ganze geschichtliche Einkleidung fest und läßt den Evangelisten nur in der Unterredung selbst schaffen, indem er seine Anwesenheit bei dem nächtlichen Besuche nicht zugeben zu dürfen glaubt.

Griechen gar nicht ungewöhnlich und wurde auch von den Juden gebraucht [1]), so daß man auf die etymologische Bedeutung desselben gar kein Gewicht legen darf [2]).

Die Argumente gegen die Authentie der Unterredung im engern oder weitern Sinne, welche aus der Unterredung selbst ausgehoben werden, sind im Wesentlichen schon in der voranstehenden Erklärung derselben beiseitiget. Man legt in die Antwort des Nikodemus V. 4. ein grobes Mißverständniß und erklärt es sodann für undenkbar, daß ein Lehrer Israels bei dem Ausdrucke *ανωθεν γεννηθηναι* an eine wiederholte physische Geburt gedacht haben soll; man läßt ihn auch auf die weitere Rede des Herrn V. 5 ff. nicht zum richtigen Verständnisse kommen und findet es sofort mit der Lehrweisheit Jesu im Widerstreite, daß er zum Schwerern fortschreite, da doch das Leichtere nicht begriffen werde. Es ist aber jenes Miß- und Nichtverständniß bei Nikodemus nicht vorhanden, er versteht den Herrn gut und glaubt nur nicht an seine Worte; es kann also Jesus wohl zu einem andern Gegenstande fortschreiten, ohne daß er mit den Gesetzen der praktischen Lehrweisheit in Widerstreit kömmt; der Gegenstand, auf welchen er übergeht, stellt sich im Texte zum vorausgehenden auch nicht in das Verhältniß der schwerern Verständlichkeit, sondern er wird als ein Lehrgegenstand vorgetragen, von welchem bei Nikod. und seinen Geistesverwandten oder bei den Juden im Allgemeinen noch weniger gläubige Aufnahme zu erwarten ist, als vom erstern [3]). — Es wird ferner nur nach einer falschen Erklärung des Textes behauptet, daß die Rede des Herrn in einigen Punkten einen spätern Standpunkt verrathe. V. 5. spricht nicht ein Bewußtsein aus, in welchem die Einsetzung des Sakramentes der christlichen Taufe als ein schon vergangener Akt liegt, denn das Wasser ist nicht im eigentlichen Sinne zu verstehen, es ist vielmehr hier nur Symbol, wie es oben gedeutet wurde. Eben so unwahr ist das Vorgeben, daß V. 13. ein Bewußtsein ausdrücke, das die bereits erfolgte Rückkehr des Sohnes zum Vater in sich schließe; das Sein des Menschensohnes im Himmel, — *ὁ ων εν τ. ουρ.*, ist freilich auch ein reales Sein,

---

1) S. Wetstein z. Joh. 3, 1.
2) S. Lücke Comm. I. S. 512 f.
3) Vgl. Schweizer a. a. O. S. 31 ff.

ein Dasein mit dem Wesen, nicht bloß mit dem Denken, aber es findet dieses reale Dasein des Herrn im Himmel nach einer richtigen Anschauung seiner Natur und seines Verhältnisses zum Vater auch während seines irdischen Lebens Statt; das *ειναι εν τ. ουρ.* nöthiget also nicht, *αναβαινειν* auf die Himmelfahrt des Herrn zu beziehen, aber diese Auffassung wird auch dadurch nicht nothwendig, daß *καταβαινειν* im andern Satzgliede auf das Herabkommen des Gottessohnes bei der Menschwerdung geht; denn es geschieht ja öfters, daß die Vorstellungsweise oder der eigentliche und uneigentliche Sinn in nebeneinander stehenden verwandten Ausdrücken wechselt. — Wenn man ferner in der Todesverkündigung V. 14. ein späteres Bewußtsein sprechen läßt, weil es unglaublich sein soll, daß Jesus so frühe seinen Tod und zwar in der bestimmten Form als Kreuzestod vorausgewußt habe, so ist nur auf den verkehrten Standpunkt der Kritik hinzuweisen, welche von vorneherein sich das Gebiet des Möglichen bestimmt und nach subjektiven Anschauungen über die Geschichte entscheidet, anstatt auf dem Wege der historischen Forschung das Mögliche und Wirkliche zu suchen.

Weitere Beweise gegen die Authentie dieses Gespräches nimmt die destruktive Kritik aus den ff. Vv. 16.—22.; sie tritt nämlich der ältern Ansicht bei, daß der Evangelist dieses Lehrstück als Fortsetzung der Rede des Herrn mittheile, und da nun hier wirklich Merkmale begegnen, welche dasselbe dem Evangelisten zueignen, so sind ihr diese auch Argumente gegen die Authentie des vorausgehenden Abschnittes, als des einen Theiles der Unterredung. Es ist unleugbar, daß das folg. Lehrstück ein späteres Bewußtsein ausdrückt; der Erlösungstod wird V. 16. als ein schon erfülltes Faktum in Betrachtung gezogen und V. 19. wird die ganze Erscheinung des Herrn nach ihrem Erfolge bei den Menschen als eine bereits vorübergegangene überblickt, was den spätern geschichtlichen Standpuukt des Evangelisten offenbart und ihn als Auktor dieser Verse kenntlich macht; auch der Ausdruck *μονογενης* V. 16., der niemals in den Reden Jesu vorkommt (s. z. 1, 14. S. 179) läßt ihn als solchen erkennen [1]). Aber gerade der Gebrauch dieses Wortes am Eingange dieses Lehrstückes deutet darauf hin, daß der Auktor desselben auch als solcher gelten will,

---

1) Vgl. Olshausen z. V. 16.

daß der Evangliſt es ſeinen Leſern nicht als Lehrvortrag des Herrn hingibt. Würde er den Herrn ſeine Anrede an Nikod. fortſetzen laſſen, ſo ließe ſich auch erwarten, daß er dem Vortrage eine beſtimmte Beziehung auf Nikod. gegeben und daß er weitere Gegen- und Zwiſchenreden von Seite deſſelben eingefügt hätte. Zwar verbindet Johannes V. 16. den Vortrag aufs engſte mit dem Vorausgehenden, ohne durch eine beſondere Wendung bemerklich zu machen, daß er ſelbſt jetzt das Wort nehme; allein ſolche unmittelbare Anknüpfungen von Betrachtungen an einen gegebenen Text machen ſich von ſelbſt, weil ſich im Geiſte des Betrachtenden das Gegebene und ſeine eigenen Gedanken aufs innigſte verbinden. Iſt nun aber dieſes Lehrſtück von dem Evangeliſten ſelbſt als ſein Eigenthum mitgetheilt, nicht als Rede des Herrn, ſo kann aus ſeinem Urſprunge keine Folgerung gegen die Authentie des vorausgehenden Geſpräches gemacht werden [1]).

Betrachtungen des Evangeliſten, V. 16.—21.

V. 16. Die Betrachtungen werden als Erläuterungen des nächſt Vorhergehenden durch das explicative γαρ [2]) angeknüpft. Der Grund der göttlichen Beſchließung und Veranſtaltung des Erlöſungstodes iſt die Liebe Gottes, und es offenbart ſich in der Hingabe ſeines Eingebornen in den Tod eine unermeßliche, unvergleichbare Liebe; die Liebe Gottes umfaßt die Menſchheit ohne Beſchränkung und ſein Werk der Liebe iſt darum auch für das ganze Geſchlecht beſtimmt. Κοσμος iſt die Menſchheit überhaupt, ſ. z. 1, 10.; die Ausdehnung der Beſtimmung des meſſianiſchen Heiles auf das ganze Geſchlecht ſteht dem jüdiſchen Particularismus entgegen, welcher die Nichtjuden wenigſtens nur mittelbar, durch den Uebertritt zum Judenthume, am meſſianiſchen Heile Theil nehmen läßt. Εδωκεν geht auf ὑψωθηναι V. 14. zurück, und iſt alſo ſoviel als παρεδωκεν scil. θανατῳ, Röm. 8, 32., vgl. Joh. 6, 51. Luk. 22, 19. Gal. 1, 4. und nicht = απεσταλκεν nach V. 17. und 1 Joh. 4, 9.; ὡστε mit dem Indicat., wie Gal. 2, 13. und häufig bei den Claſſikern [3]); der Evang. ſagt mit Nachdruck

---

1) Vgl. Kühnöl z. V. 16. und Tholuck Einltg. z. Comment S. 35 f. Kling in den Studd. und Kritt 1836. 1. S. 137 f.

2) S. Winer Gramm. S. 417.

3) Ebendaſ. S. 277.

τον υἱον αὐτου τον μονογενη, um das Maaß der Liebe Gottes hervorzuheben [1]).

V. 17. 18. Gott gab seinen Eingebornen, den er in die Welt sandte, aus Liebe zur Menschheit in den Tod, um ihr das ewige Leben zu bereiten, um sie zu retten vom ewigen Tode; der Zweck seiner Sendung war nicht, daß er Gericht halte über das Geschlecht, daß er es verurtheile und dem Verderben übergebe; doch aber vollzieht sich mit der Erscheinung des Gottessohnes auf Erden ein Gericht unter den Menschen, welches während der ganzen irdischen Weltperiode fortdauert, nämlich eine faktische Scheidung für Leben und Tod; denn während die Einen jetzt schon zum Leben gelangen und keinen Ausschluß mehr von demselben zu befürchten haben, fallen die Andern für das zeitliche und ewige Dasein dem Verderben anheim, sie überliefern sich selbst dem ewigen Tode; es vollzieht sich dieses Gericht im Glauben und Unglauben der Menschen; vgl. Einltg. §. 8. S. 129 ff.

Ουκ απεστ. — — *ἱνα λ.* V. 17. gilt vom Zwecke der Sendung vgl. 12, 47., wogegen Jesus 9, 39. sagt: *εις κριμα εγω εις τον κοσμον τουτον ηλθον λ.*, was vom Erfolge seiner Erscheinung zu verstehen ist; das Gericht über die Menschen im Zustande der Sündhaftigkeit und Schuld könnte nur ein verurtheilendes, verdammendes Gericht sein, wornach *κρινειν* hier = *κατακρινειν* ist; *σωθηναι* scil. *εκ του θανατου* oder *εκ της απωλειας* entspricht dem *μη απολεσθαι* V. 16., dem negativen Ausdrucke für *ζωην εχειν*; *δι' αυτου* vom Sohne, welcher das Erlösungswerk ausführt, das *εκ του πατρος*, von dem Vater beschlossen und veranstaltet ist, s. z. 1, 3. S. 147 f.

Das durch den Tod des Herrn zubereitete Heil, die *σωτηρια* oder *ζωη*, wird erlangt von den Menschen durch die *πιστις*, durch den Glauben; durch den Glauben erlangen sie Sündenvergebung und es beginnt mit und in demselben ein neues Leben, das wahre Leben, die *ζωη*, vgl. 5, 24.; wer das Leben hat, hat es auf immer, — *ὁ πιστ. εχει ζωην αιωνιον*, er unterliegt keinem Gerichte mehr, das ihn von demselben ausschlösse;

---

1) ***Theophylact.:*** *Πολλη ἡ της αγαπης του θεου προς τον κοσμον επιτασις, και τοσαυτη, ὡστε ουκ αγγελον, ου προφητην δουναι, αλλα τον υἱον αυτου και τουτον μονογενη.*

nach diesem Verhältnisse zwischen πιστις und σωτηρια oder ζωη kommt also der Gläubige V. 18. in kein verdammendes Gericht, — ὁ πιστευων εις αυτον, ου κρινεται. Dagegen heißt es von dem Ungläubigen, er sei schon gerichtet, — ὁ δε μη πιστ., ηδη κεκριται = κατακεκριται. Er hat sich nämlich durch den Unglauben von der ζωη, wie sie jetzt schon beginnt, ausgeschlossen, und bleibt in dem Tode, θανατος, in dem Zustande der Sündhaftigkeit und Schuld, welcher subjektiv Unseligkeit ist; er hat sich ausgeschlossen auf ewig, und es wird also sein unseliger Zustand auch im künftigen Dasein fortdauern, ja er wird sich in diesem, wie anderseits die ζωη, erst vollenden. Die Vollendung dieses Zustandes geschieht mit der Scheidung des Reiches Gottes von dem Reiche des Bösen nach der Auferstehung der Todten und ist mit einem äußern formellen Gerichte verbunden, mit einem Urtheilsspruche, in welchem der ewige unselige Zustand als die Folge des Widerstrebens gegen Gott und seine Wege öffentlich zuerkannt wird, vgl. 5, 29. Matth. 25, 31 ff. Der Ungläubige ist also schon gerichtet, in wieferne er jetzt schon dem Verderben faktisch angehört, ihm angehört auf ewig, und in wieferne ganz gewiß beim letzten Gerichte das Urtheil über ihn ergehen wird, das den ewigen Tod als Strafe des Unglaubens zuspricht [1]). Der Satz: ὁτι μη πεπιστ. λ. hebt den Grund der Verdammung, der schon in der Subjektsbezeichnung ὁ μη πιστευων ausgedrückt ist, noch bestimmter hervor; über εις ονομα s. z. 1, 12.

Der folg. V. 19. betrachtet das von dem Leben ausschließende Gericht, wie es sich bereits an einem Theile der Menschen vollzogen hat, und zwar als ihre eigene That, als ein Selbstgericht; zugleich gibt er den subjektiven Grund der Selbstverurtheilung der Menschen an. Κρισις = κατακρισις vgl. V. 17.; αυτη geht auf die folgenden Sätze, welche die bereits eingetretene κρισις erklären, d. i. darstellen,

---

1) *Chrysost.* **Homil.** 27. πως ὁ μη πιστευων ηδη κεκριται, ει μηδεπω παρεστι της κρισεως ὁ καιρος; η τουτο ουν φησιν, ὁτι αυτο το απιστειν αμετανοητα κολασις εστι· το γαρ εκτος ειναι του φωτος, και και' αυτο μεγιστην εχει την τιμωριαν· η το μελλον προαναφωνει· καθαπερ γαρ ὁ φονευων, καν μη τη ψηφω του κρινοντος καταδικασθη, τη του πραγματος καταδεδικασται φυσει, αὑτω και ὁ απιστος· — beides ist zu verbinden; vgl. *Theophylact.* z. d. St.

was die Menschen dem Verderben übergeben hat; ὁτι ist also nicht causal, sondern explicativ, vgl. 1 Joh. 3, 16. 4, 9. 10. 13. 5, 11. — darin besteht das Gericht, dieß übergibt die Menschen dem Verderben, daß sie ꝛc. *Ηγαπησαν μαλλον* — ηλ. heißt nicht: sie hatten mehr Liebe für das Eine als für das Andere, so daß diesem immer noch ein Grad der Liebe zukäme, sondern: sie wollten sich lieber dem Einen hingeben, als dem Andern, so daß sie sich ganz von diesem abwendeten, sich ihm entgegensetzten und es haßten [1]); über σκοτος und φως s. z. 1, 4. 5. Die Ursache von dieser Entscheidung ist: ην γαρ πονηρα λ. *Τα εργα* schließt das Innere der Handlungen, die Gesinnungen und Entschlüsse, und die ganze Herzensbeschaffenheit ein, vgl. Gal. 6, 4. 1 Petr. 1, 17. Ihr Herz und ihr Wille war so verkehrt, daß sie dem Bösen nicht entsagen konnten; zur Sinnesänderung unfähig, mieden sie nun alle Gemeinschaft mit dem Lichte, mit dem Gottessohne, der ihnen die Wahrheit zeigen und sie dadurch zum Leben führen wollte; denn nach ihrem geistigen Zustande konnte sie das Licht nicht angenehm berühren, sondern ihnen nur ihre Gebrechen zur Beschämung aufweisen; so mußte ihnen das Licht selbst zu einem Gegenstande des Hasses werden.

V. 20. 21. Der Evangelist erläutert nun das Verhalten der zur Sinnesänderung unfähigen schlechten Menschen in Ansehung des göttlichen Lichtes in Christo durch Hinweisung auf eine allgemeine Erfahrung. *Φως* ist jetzt das physische Licht oder die Tageshelle und die Oeffentlichkeit; es knüpft sich aber zugleich auch die Vorstellung von dem göttlichen Lichte an, denn indem die Erfahrungssätze vorgetragen werden, verbindet sich im Geiste und Vortrage des Evangelisten mit denselben ihre Anwendung, die Vergleichung und das Verglichene fließt in einander. Wer schlechte Werke verrichtet, meidet das Tageslicht und die Oeffentlichkeit, er kriecht im Finstern, benützt die Nachtzeit zur Ausführung seiner Plane, handelt in der Einsamkeit und verheimlichet seine Entschlüsse und Thaten vor den Menschen, damit sie nicht bekannt und gerügt werden; *ελεγχεσθαι = φανερουσθαι*

---

1) **Origen. in Cat.:** *Ου συγκριτικως δε ακουειν δει του πλειον ηγαπηκεναι αυτους το σκοτος ὑπερ το φως· ουδ' ὁλως γαρ αυτο ηγαπησαν μισαντες αυτο.*

V. 21. vgl. Eph. 5, 13. mit Rücksicht auf die Natur oder Beschaffenheit der Sache, von den schlechten Handlungen also = φανερουσθαι ὡς κακα οντα, als welche sie Tadel und Strafe nach sich ziehen. Ebenso meiden die schlechten Menschen auch das Licht Christi, weil es sie ihrer Schlechtigkeit überweisen und ihre Verkehrtheit vor Andern offenbar machen würde; beides, das eigene Bewußtsein der Schlechtigkeit und ihre Offenbarung vor Andern ist dem Unbußfertigen lästig [1]). Bei den Menschen, welche das Gute anstreben, findet aber in beider Beziehung das Gegentheil Statt. Αληθεια ist hier das ethisch Wahre, d. i. der Wille Gottes als das ethische Gesetz und die Werke, welche dem göttlichen Willen entsprechen, welche Ausdruck desselben sind, vgl. z. 1, 14. S. 187.; diese Werke sind εν θεῳ εργασμενα, denn εν θεῳ ist = κατα το θελημα αυτου 1 Joh. 5, 14. In der Anwendung auf das Verhalten der Menschen gegen Christum soll V. 21. nicht sagen, daß nur diejenigen, welche der Wahrheit ganz treu geblieben sind, ihn aufnehmen und sich ihm als ihrem Leiter hingeben; wenn Christus nur die Guten im strengen Sinne gewinnen sollte, so würde er gar keine Bekenner gefunden haben, denn παντες ἡμαρτον Röm. 3, 23., Alle sind von der ethischen Wahrheit abgefallen; es sagt aber Christus auch ausdrücklich: ουκ ηλθον καλεσαι δικαιους, αλλ' ἁμαρτωλους Matth. 9, 13.; das αληθειαν ποιειν ist in der Anwendung vielmehr nur von der auf das Gute gerichteten Gesinnung zu verstehen, welche das Gute will, wenn auch die Kraft fehlt, es auszuführen, vgl. 5, 42., und es hat der Evangelist auch überhaupt einen Zustand des Herzens und des Willens im Sinne, bei welchem eine Sinnesänderung möglich ist, wo also das Böse nicht eine allzugroße Uebermacht in dem Menschen gewonnen hat.

Jesus und Johannes der Täufer am Jordan; letztes Zeugniß des Täufers von Jesu mit angeknüpften Betrachtungen des Evangelisten.

Kap. III. 22. — 36.

Der Hauptgegenstand in diesem Abschnitte ist das Zeugniß des Täufers von Jesu V. 27 ff., das dem polemischen Neben-

---

1) *Chrysost.* **Homil.** 27.: περι των αἱρουμενων διαπαντος εν κακια μενειν ταυτα λεγει· αυτος μεν δια τουτο ηλθεν, ἱνα τα μεν προτερα αφῃ

zwecke des Evangeliums (Einltg. §. 9. S. 132 f.) dient; die Vv. 22.—27. bilden die geschichtliche Einleitung dieses Zeugnisses und zugleich den historischen Faden in der fortschreitenden Geschichtserzählung, s. 4, 1. Die Entfernung Jesu von Jerusalem, welche nach dem Schlusse des Osterfestes erfolgte, und der Vorfall V. 25 f. mit dem Zeugnisse oder der Erklärung des Täufers stehen um einen ansehnlichen Zeitraum auseinander; der Evangelist knüpft nämlich 4, 1. unmittelbar die Reise des Herrn nach Galiläa an, und aus 4, 35. erhellt, daß Jesus um die Mitte des Decembers durch die Landschaft Samarien zog [1]); jener Vorfall ist also ungefähr an das Ende des Novembers zu setzen; bis dahin wirkte Jesus in der Landschaft Judäa.

V. 22. *Μετα ταυτα*, nach der Unterredung mit Nikodemus und den Vorgängen in Jerusalem überhaupt, begab sich Jesus *εις την Ιουδαιαν γην*, in die jüdische Landschaft; *Ιουδαια γη*, wie *Ιουδαια χωρα* Mark. 1, 5., die Landschaft im Gegensatze zur Hauptstadt, vgl. Luk. 5, 17. 6, 17. Der Täufer hatte vornehmlich in der Jordangegend die Aufnahme des Herrn vorbereitet; die Umgebungen des Jordan werden deßhalb hauptsächlich das Gebiet der Wirksamkeit Jesu bis zu seiner Abreise nach Galiläa gewesen sein, wie wir ihn denn nach V. 23. kurz vor derselben am Jordan zu denken haben. Das *εβαπτισεν* (*ὁ Ιησους*) wird durch 4, 2. genauer dahin bestimmt, daß seine Jünger — nämlich in seinem Auftrage — die Taufe verrichteten. Diese Taufe will der destruktiven Kritik gar nicht möglich scheinen, weil nur dies die Aufgabe Jesu gewesen sei, den Inhalt seines Bewußtseins dem allgemeinen Bewußtsein aufzuschließen, was an kein positives Institut, wie die Taufe ist, geknüpft sein konnte [2]). Wenn aber die Taufe der Schüler des Herrn von dieser Seite als wesentlich Eins angesehen wird mit der sakramentalischen christlichen Taufe, so hätte man besser eingewendet, daß die Ertheilung derselben während des Lebens Jesu damit im Wider-

---

ἁμαρτηματα, προς δε τα μελλοντα ασφαλισηται· επειδη δε τινες εισιν οὑτω χαυνοι και διαλελυμενοι προς τους της αρετης πονους, ὡς εις εσχατας αναπνοας βουλεσθαι προσεδρευειν τῃ πονηριᾳ, και μηδεποτε αυτης αφιστασθαι, τουτους επισκωπτων ενταυθα δηλοι.

1) Hug Gutachten a. a. O. II. 1. S. 9.

2) Br. Bauer a. a. O. S. 119 ff. vgl. Weiße a. a. O. I. S. 406.

spruche stehe, daß Jesus selbst das Kommen des hl. Geistes zum Geschlechte, welches durch die sakramentalische Taufe für die Einzelnen vermittelt wird (1, 33.), ausdrücklich erst nach seinem Hingange erfolgen läßt, s. 16, 7. Allein diese Ansicht von der Taufe der Jünger des Herrn ist sicher nicht die des Evangelisten; unmöglich kann er an eine Taufe denken, in welcher der hl. Geist mitgetheilt würde, da er 7, 39. ein klares Verständniß von der Verheißung des Herrn 16, 7. ausspricht, indem er bemerkt: *ουπω γαρ ην πνευμα ἁγιον, ὁτι ὁ Ιησους ουδεπω εδοξασθη.* Es ist also diese Taufe im Sinne des Evangelisten nur eine Vorbereitungstaufe und von der des Johannes nicht wesentlich verschieden; beiderseits werden die Täuflinge dadurch, daß von ihnen Sinnesänderung und Glauben an den göttlichen Heilsrathschluß oder an die Erfüllung desselben in Jesus gefordert wird, zur innigen Verbindung mit ihm erst hinzugeführt, in welcher sie sofort zur wirklichen Theilnahme an den Gnaden der Erlösung gelangen [1]). Die Synoptt. schweigen von einer Taufe Jesu oder seiner Schüler; wahrscheinlich wurde sie nur zu Anfang der Wirksamkeit des Herrn verrichtet und während des Zeitraumes nicht mehr fortgesetzt, welchen ihre Geschichtschreibung umfaßt.

V. 23. 24. Johannes taufte *εν Αινων, εγγυς του Σαλειμ.* Ob Aenon, dessen Lage durch das bekanntere Salim bestimmt wird, ein kleines Dorf war, oder nur ein Brunnenort, wie gewöhnlich (nach der Ableitg. von עין) angenommen wird [2]), läßt sich nicht entscheiden; die Annahme des Erstern dürfte den Vorzug verdienen; die Etymologie des Namens ist nicht entgegen, da diese in Ortsnamen öfters ganz bedeutungslos geworden ist und die Bemerkung: *ὁτι ὑδατα πολλα ην εκει* ist nicht nothwendig so zu verstehen, als ob die Wasserfülle dem Orte Aenon zukäme, sie kann auch auf das Jordanwasser gehen, das damals, in der gegenwärtigen Jahreszeit, bei Aenon (*εκει*) stark war; der Wasserstand des Jordan ist nämlich vom Nov. bis Jan. sehr

---

1) *Chrysost.* **Homil. 29.**: *ει δε τις εξεταζοι, και τι πλεον ειχε το των μαθητων βαπτισμα του Ιωαννου; ερουμεν ὁτι ουδεν· ἑκατερα γαρ ὁμοιως της εκ του πνευματος χαριτος αμοιρα ην, και αιτια μια αμφοτεροις ην του βαπτιζειν, το τῳ Χριστῳ προσαγειν τους βαπτισμενους.* **Vgl. Lücke Comment. I. S. 55 ff.**

2) **Nach Rosenmüller Bibl. Geogr. II. S. 133.** ist *Αινων* = עֵינֹן, **Intensivform von** עין, **starke, wasserreiche Quelle; der Syrer überträgt** عين نون, **der Araber** ڪنے ڏمے, **fons Jon, fons Nun.**

nieder und hat nur an solchen Stellen eine beträchtliche Höhe, wo das Wasser durch die Enge des Strombettes zusammengedrängt ist; die Taufe, welche durch Untertauchen geschah, konnte also in dieser Jahreszeit nur an solchen Stellen verrichtet werden. Aenon und Salim lagen nach V. 26. vgl. 1, 28. diesseits, d. i. westlich vom Jordan und nach Eusebius und Hieronymus [1]) acht römische Meilen südlich von Skythopolis (Bethschean); weil die Taufstätte aber nach dieser Bestimmung in das samaritische Gebiet hineinfiele, wohin dem Täufer schwerlich die Juden gefolgt sein dürften, so rücken Neuere diese Orte weiter herab, an die samaritische Grenze. Salim ist wahrscheinlich das שָׁלֵם des Melchisedek 1 Mos. 14, 18. [2]) — Die Bemerkung V. 24. berücksichtigt die zwei ersten Evangelisten, welche die Gefangennehmung des Täufers unmittelbar nach der Versuchung des Herrn erwähnen, Matth. 4, 12. Mark. 1, 14., als ob jene in der empirischen Geschichte unmittelbar auf diese gefolgt wäre.

Daß aber Johannes jetzt noch, nachdem bereits Jesus öffentlich aufgetreten, seine Taufe fortsetze und einen Kreis von Jüngern um sich versammle, soll, wie die oben S. 222 besprochene Sendung, damit unvereinbar sein, daß er Jesum als Messias anerkannt und öffentlich auf ihn hingewiesen hätte; da er nach dem vierten Evang. 1, 31. selbst sich nur die Bestimmung beilege, den Messias in sein Amt einzuführen, so müßte er nach dem Ermessen der neuesten Kritik, sobald er in Jesus den Messias

---

*) *Onomast.* unter *Aenon:* ostenditur usque nunc locus in octavo lapide Scythopoleos ad meridiem, juxta Salim et Jordanem; unter *Salem:* in octavo quoque lapide a Scythopoli in campo vicus Salumias apellatur. In der samaritanischen Chronik des Abul-Phatach (herausgegeben von Schnurrer) werden unter den in der Gegend des Berges Garizim gelegenen Orten, in denen sich samaritische Familien unter Sanballat niedergelassen hatten, Salim und Phinun genannt (pag. 88.): ريس ال يوسف نزل فى سالم وانليس فى فينون (wofür vielleicht عينون zu lesen ist); s. Rosenmüller a. a. O. S. 134 f.

2) Michaelis z. d. St. findet diese beiden Orte in den zwei Städten im Stamme Juda gegen Edom zu שִׁלְחִים וְעַיִן Jos. 15, 32. LXX. nach Cod. Alexandr. *Σελεειμ και Αιν*, und Lücke ist geneigt, dieser Bestimmung beizutreten; es ist aber der Aufenthalt des Täufers in dieser Gegend kurz vor seiner Gefangennehmung sehr unwahrscheinlich, s. Rosenmüller a. a. O.

anerkannt und auf ihn als solchen hingewiesen, mit allen seinen Schülern zu ihm übergetreten sein. Es wird nun sofort aus dem hier berichteten Verfahren des Täufers, für welches in der Parthei der Johannesjünger ein bestätigendes faktisches Zeugniß gefunden wird, wieder die Authentie seiner Zeugnisse K. 1. und der hier V. 27 ff. ihm zugeschriebenen Erklärung bestritten [1]). — Allein die Introduktion Jesu in sein messianisches Amt ist keineswegs der einzige Zweck der Sendung des Täufers und mit Unrecht beruft man sich auf seinen Ausspruch 1, 31., um ihm selbst diese Auffassung seines Berufes beizulegen, s. d. Erkl. S. 210. Johannes hatte die Bestimmung, das Volk der Verheißungen zum Eintritte in das messianische Reich moralisch vorzubereiten und die Aufnahme des Messias bei demselben einzuleiten; die Hinweisung auf die historische Person des Messias, d. i. die Hindeutung auf denselben, wie sie nach 1, 29.—36. Statt fand, ist nur ein einzelnes Moment seines Berufes. Wenn nun Alle der moralischen Vorbereitung bedurften, so ist einleuchtend, daß Johannes auch noch nach dem öffentlichen Auftreten des Herrn fortfahren konnte, Buße zu predigen und durch seine Taufe zur Sinnesänderung zu verpflichten [2]). Seine Wirksamkeit bewegt sich immer weiter und weiter im jüdischen Lande herum, daß Jesus überall, wo er auf-

---

1) Strauß a. a. O. I. S. 347 f. — Br. Bauer a. a. O. S. 122. Gfrörer a. a. O. III. S. 134 ff. sucht nachzuweisen, daß zwar der Täufer Jesum anfänglich als den Messias anerkannt, aber in politischen Messiasbegriffen befangen ihn wieder aufgegeben habe, sobald er zur Einsicht gekommen, daß Jesus im politischen Sinne der Messias nicht sein wolle; dies soll in der Zeit, in welcher wir uns jetzt befinden, bereits geschehen sein und sich eben darin offenbaren, daß der Täufer einen eigenen Schülerkreis um sich hält; darnach bleibt zwar der Kern der Zeugnisse Kap. 1. unangefochten, aber die jetzt V. 27. ff. berichtete Erklärung soll gänzlich fingirt sein. Allein Johannes hielt nicht einen Schülerkreis um sich, um dem Herrn eine eigene Schule entgegenzusetzen, sondern sie sollte eine Vorschule für die Jüngerschaft Jesu sein. Vgl. aber unsern Comment. S. 225 f.

2) *Theophyl.* gibt zwei Ursachen an, warum Johannes noch forttaufte: *Ιωαννης ετι βαπτιζει και ουκ επαυσατο, δυο καθορτων εν τουτῳ, ἓν μεν, το τοις προστρεχουσιν αυτῳ περι Χριστου λεγειν και προσαγειν αυτους αυτῳ, ἑτερον δε, το τους μαθητας μη εις ζηλον και πλειονα φιλονεικιαν ερεθισαι·* — die letztere nach *Chrysost.* Hom. 29. — Die Johannesjünger würden nämlich, wenn Johannes zu taufen aufgehört hätte, die Schuld davon auf Jesum gewälzt haben.

träte, vorbereitete Herzen fände; er predigt und tauft nicht mehr an solchen Orten, wo Jesus schon seine höhere Wirksamkeit begonnen hat, sondern wandelt ihm voran, um die Wege zu bahnen. Der Täufer durfte nicht in der Weise sich an Jesum anschließen, daß er sich unmittelbar unter seine Schüler stellte; damit hätte er der göttlichen Oekonomie zuwider gehandelt, nach welcher er als der letzte der Propheten, wie diese überhaupt, nicht bloß in einem persönlichen Verhältnisse zum messianischen Heile steht, sondern ein Organ Gottes ist, dasselbe in die Welt einzuführen. Indem er diesen Beruf erfüllte, wie er ihm gegeben war, nahm er auch selbst an dem messianischen Reiche oder an den Gnaden desselben Theil, seine Erlösung und sein ewiges Leben ist durch seine Thätigkeit für das Heil Aller bedingt. Ein Theil seiner Schüler achtete weniger auf seine Aussprüche, in welchen er sich nur als den Vorläufer des Messias verkündete, als auf seine Bußreden, und so konnte es ohne sein Verschulden geschehen, daß einige derselben seine Stellung verkannten, ihn selbst für den erwarteten Propheten hielten und deßhalb mit Unwillen auf das zunehmende Ansehen Jesu hinsahen, den sie ihrem Meister unterordneten. So verschwinden die Schwierigkeiten, welche die destruktive Kritik hier wieder findet, und das vorgeblich Unvereinbare fügt sich natürlich in und aneinander [1]).

V. 25. 26. Jesus war jetzt mit seinen Jüngern in die Nähe des Taufortes des Johannes gekommen; da traf ein Jude, der wahrscheinlich von den Jüngern des Herrn die Taufe erhalten hatte, mit den Johannesjüngern zusammen, wobei sich ein Streit über die Reinigungstaufe entspann. *Ζητησις* bedeutet Forschung, Untersuchung, Apg. 25, 20. 2 Tim. 2, 23., und Meinungsstreit, Disput, 1 Tim. 1, 4.; hier das letztere. Die Controverse ging aus von den Johannesjüngern — *εκ τ. μαθ. Ιωαννν.*; *μετα Ιουδαιου* ist gegen die gemeine Lesart *μετα Ιουδαιων* durch die ansehnlichsten Auktoritäten gesichert [2]). *Καθαρισμος* bezeichnet die Taufe nach der symbolischen Bedeutung des *βαπτιζειν εν ὑδατι*, vgl. z. 1, 26. S. 200. und 2 Petr. 1, 9. Die Johannesjünger hörten von dem Juden, daß Jesus

---

1) Vgl. Kuhn Leben Jesu I. S. 275 ff. Lücke Comment. 1. S. 585 ff. Hug Gutachten a. a. O. II. 1. S. 25. Ebrard a. a. O. S. 333 f.

2) S. die Ausgg. von Griesbach und Scholz.

durch seine Jünger taufe und daß er einen großen Zulauf habe; der Streit, der sofort erfolgte, scheint nicht den höhern Werth der einen oder andern Taufe zum Gegenstande gehabt zu haben, sondern es ist nach der prohibitiven oder anklagenden Mittheilung der Johannesjünger an den Täufer V. 26. vielmehr wahrscheinlich, daß dieselben gegen den Juden überhaupt Jesu das Recht absprachen, die Reinigungstaufe zur Vorbereitung auf das nahe Himmelreich zu ertheilen und durch Verrichtung derselben einen eigenen Schülerkreis um sich zu sammeln. Nach ihrer unrichtigen Ansicht von dem Verhältnisse zwischen Jesu und dem Täufer sollte sich ersterer als Schüler des Johannes geriren oder wenigstens nur die Stellung eines Gehülfen einnehmen wollen, der dem Meister Schüler zuführt und in völliger Unterwürfigkeit unter ihn thätig ist. Der Unwille über die Taufe Jesu und den zahlreichen Zulauf zu ihm, in welchem die Johannesjünger eine unrechtmäßige Schmälerung des Ansehens ihres Meisters sahen, veranlaßt sie nun, bei Johannes selbst Klage über Jesum zu führen V. 26. Ihre Klage aber, sagt die destruktive Kritik, die mit der nachfolgenden Erklärung des Täufers auch den veranlassenden Vorfall bestreitet, trägt in sich selbst einen Widerspruch und zerreißt sich selbst in unvereinbare Stücke; wie sollten sie sich auf das Zeugniß des Johannes von Jesu berufen, in welchem er ihn als den Höhern, als das Lamm Gottes, als den Messias erklärte, und doch darüber klagen, daß Jesus mit selbstständiger Wirksamkeit hervortrete und zu Ansehen komme [1])! Allein sie berufen sich nicht auf den Inhalt des Zeugnisses und dieser schwebt ihnen überhaupt jetzt nicht vor, sondern sie stellen nur äußerlich den Zeugenden dem Bezeugten gegenüber und haben das Räsonnement im Sinne, daß derjenige, welcher über einen Andern urtheile und ihm ein empfehlendes Zeugniß gebe, an Ansehen oder Würde höher stehen müsse, daß der Empfohlene ihm untergeordnet sei und seine Unterordnung anerkennen sollte. Wenn der Täufer V. 28. von dem Inhalte seines Zeugnisses spricht, so will er ihnen eben erst diesen Inhalt, den sie nicht achteten, zu bedenken geben und ihnen zeigen, daß, indem sie sich auf seine Zeugenschaft berufen, um seine höhere Würde daraus zu folgern, sich diese Berufung geradezu gegen sie wende. Bei der

1) Br. Bauer a. a. O. S. 109.

dargelegten Auffassung ihrer Klage mit der Hinweisung auf das Zeugen des Täufers liegt nichts Widersprechendes in derselben; der Widerspruch ist nur eine Schöpfung der Kritik, an der sie ihr Wohlgefallen haben möge. Sie will den hier erzählten Vorfall, die Controverse der Johannesjünger mit einem Juden und die Klage der erstern bei dem Täufer mit dem von den Synoptt. Matth. 9, 14. parall. berichteten Streite confundiren oder Beides auf Einen Gegenstand der Sage zurückführen, den die „pragmatische und phantastische Reflexion des vierten Evangelisten" auf eigene Weise umgebildet haben soll [1]). Die beiderseitigen Erzählungen weichen aber in allen wesentlichen Punkten so bestimmt von einander ab, daß man sich über die Dreistigkeit oder Selbstgläubigkeit der destruktiven Kritik nicht genug wundern kann, wenn sie die ursprüngliche Identität des Erzählten ganz ohne Bedenklichkeit behauptet. Die Verschiedenheit liegt in den auftretenden Personen, im Gegenstande des Streites, in Zeit und Oertlichkeit; die Reflexion des vierten Evangelisten hätte bei so großen Abweichungen nicht bloß umgebildet, sondern einen völlig neuen Vorfall gedichtet, und der dichtende Evangelist sollte dabei doch so unschuldig gewesen sein, daß er immer noch ursprüngliche Geschichte zu berichten meinte! Der ungewöhnliche Gebrauch des Ausdruckes καθαρισμος zur Bezeichnung der Taufe ist der destruktiven Kritik eine erwünschte Erscheinung in unserem Evangelium; indem sie sich nämlich an die allgemeine Bedeutung „Reinigung" hält, stellt sie auch das Fasten in den Erzählungen der Synoptt. unter diesen Begriff und kommt nun zur Einsicht, daß der vierte Evangelist eigentlich von derselben Reinigung spreche und nur aus Mangel an genauer Kunde oder in irregehender Reflexion diese Reinigung auf die Taufe bestimmt habe. Hätte man aber auch nur ein einziges Beispiel zum Belege dafür angeführt, daß die Juden das Fasten unter die Vorstellung einer Reinigung zu fassen pflegten, so daß die Möglichkeit festgesetzt wäre, daß der Evangelist von jenem Fasten der Synoptt. als von einem καθαρισμος erzählen hörte! Während diese Vorstellungsart vom Fasten unnachweisbar ist, so ist es entgegen

---

1) Br. Bauer a. a. O. S. 123 f. Gfrörer a. a. O. III. 140 ff. (Strauß I. S. 359 unentschieden) — nach dem Vorgange Bretschneiders Probabb. S. 66 f.

nichts Ungewöhnliches, daß die Taufe nach Analogie der äußern Reinigungen (s. Joh. 2, 6.) als ein καθαρισμος bezeichnet wird; s. *Joseph.* Antiqq. XVIII. 5, 2. 2 Petr. 1, 9. Dem vierten Evangelisten hat auch sein Ausdruck καθαρισμος gar nichts Schwankendes; denn vorher und nachher spricht er mit dem gewöhnlichen βαπτιζειν von der Taufe, er ist sich also klar bewußt, daß der Streit die Taufe zum Gegenstand hatte. Besser hätte man den καθαρισμος mit der Händewaschung zusammengestellt, worüber Matth. 15, 1 ff. gestritten wird, wenn man anders eine zufällige Berührung in Vorstellungen oder Ausdrücken zur Confusion der Geschichte zu gebrauchen sich berechtigt hält; die destruktive Kritik weiset wohl auch auf diesen Streit hin [1]), aber nur um den bei Johannes mitstreitenden Juden dort zu finden, den sie aber schon in den mit Matth. 9. parall. Berichten des Mark. 2, 18. und des Luk. 5, 33. hätte finden können. Nur in der Erklärung des Täufers bei Joh. findet sich V. 29. eine nähere Berührung mit der rechtfertigenden Rede Jesu bei den Synoptt. Matth. 19, 15. parall. Allein das Bild vom Bräutigam und seinen Freunden liegt in dem Bilderkreise der Juden so nahe, daß der ähnliche Gebrauch desselben von Seite Jesu und des Täufers keineswegs bedenklich fallen kann.

Erwiederung des Täufers auf die Klage seiner Schüler — das letzte Zeugniß desselben von Jesu, V. 27.—30. V. 27. 28. Der Täufer beginnt seine Erwiederung mit einem allgemeinen Satze, den er in Beziehung auf seine Person ausspricht, um den Jüngern zu bedeuten, daß die ihm zugemuthete Erhebung über Jesum der göttlichen Anordnung zuwider liefe und darum auch erfolglos sein würde. Λαμβανειν τι, sich etwas herausnehmen oder zueignen, hier ein Amt oder eine Würde im göttlichen Reiche; dies steht nicht in der Macht des Menschen, ου δυναται ανθρ.; d. i. er kann sich eine Würde nicht selbst zueignen, so daß er sie wirklich besäße, Anerkennung und Erfolge seiner Wirksamkeit erwarten könnte; sie muß ihm vom Himmel gegeben sein — εκ ουρανου, wie ανωθεν 19, 11., = εκ oder υπο θεου; z. vgl. Hebr. 5, 4. και ουχ εαυτω τις λαμβανει τις την τιμην, αλλα καλουμενος υπο του θεου, καθαπερ και Ααρων. Mir, will der Täufer

---

1) Br. Bauer ebendas.

sagen, hat Gott nicht die Bestimmung gegeben, der Gründer des neuen Gottesreiches, der Messias zu sein, ich habe einen geringeren Beruf erhalten; wollte ich mich nun aus diesem erheben und als Messias geltend machen, so wäre dies gegen die göttliche Veranstaltung und ein eitles Unternehmen, das als menschliche Anmaßung sich in das Nichts auflösen würde, vgl. Apg. 5, 38. 39. [1]). In dem Zeugnisse, spricht er weiter zu seinen Schülern, auf welches ihr selbst euch berufet, habe ich bereits auch mit bestimmten Worten die messianische Würde von mir abgewendet und mich nur für den Vorläufer des Messias d. i. Jesu, erklärt, in welchem der Messias erschienen. *Εκεινον* geht nicht auf *ὁ Χριστος*, sondern auf das entferntere Subjekt in der Anklage der Schüler V. 26., auf Jesus s. V. 30., der Kap. 1. als der Messias bezeugt wird.

V. 29. Der Täufer stellt nun sein untergeordnetes Verhältniß zu Jesu als dem Messias und seine freudige Anerkennung desselben unter einem Bilde dar; er vergleicht ihn mit einem Bräutigam und gibt ihm zur Braut die Menschheit oder das Gottesvolk Israel (1, 31.), sich selbst aber vergleicht er mit einem Freunde des Bräutigams, der ihm die Braut zuführt und sich über sein Glück freut. Die erstere Vergleichung hat eine Analogie an dem alttestamentl. Bilde zwischen Jehova und dem jüdischen Volke, s. Jes. 54, 5. Hos. 2, 19. 20.; im N. T. vgl. außer Matth. 9, 15. parall. 2 Cor. 11, 2. Eph. 5, 32. Offb. 21, 2. 9. Der Artikel vor *φιλος του νυμφιου* bestimmt den Begriff generisch, vgl. *ὁ ποιμην ὁ καλος* 10, 11. [2]); der Freund des Bräutigams ist der Brautführer, der den Bräutigam begleitete, wenn am Abende des Hochzeittages die Braut aus

---

1) *Cyrill. Alex.* II. 1. *Ακουειν ουν πρεποι τη κτισει, απονεμηθεισιν αρκεισθαι μετροις, και τῳ ουρανῳ διορισμεναις εφηδεσθαι τιμαις, εκτεινεσθαι δε περαιτερων μηδαμως.* *Chrysost.* bezieht den allgemeinen Satz auf das zunehmende Ansehen Jesu, Homil. 29.: *θελει τεως αυτους καταπληξαι, και φοβησαι, και δειξαι, ὁτι οὐχ ἑτερῳ, αλλ' η τῳ θεῳ πολεμουσιν αυτῳ πολεμουντες· — — εντευθεν και αυτους παραμυθειται ρημα δεικνυς, ὁτι ουκ ανθρωπος, αλλα θεος εστιν ὁ παρευδοκιμων ἡμας· ὁθεν ει και λαμπρα τα εκεινου και παντες πρὸς αυτον ερχονται, θαυμαζειν ου χρη· τοιαυτα γαρ τα θεια.* Die andere Beziehung ist aber dem Zusammenhange mit V. 28. mehr angemessen.

2) Winer Gramm. S. 96.

ihrem elterlichen Hause abgeholt wurde, und während der ganzen Hochzeitfeierlichkeit dem Bräutigam zur Seite war, so wie ingleichem die Braut Jungfrauen um sich hatte Matth. 25, 1.; er heißt Matth. 9, 15. *υἱος του νυμφωνος*, bei den Griechen *παρανυμφιος*, Richt. 14, 11. מרע, im Talmud שושבין oder שושבן (Sohn oder Vermittler der Freunde); der Talmud macht den Schoschben auch zum Brautwerber und überhaupt zur Mittelperson in allen Verhandlungen zwischen dem Bräutigam und der Braut [1]). Zu *ἑστηκως* suppliren mehrere Erklärer *επι τῃ θυρᾳ* und finden hier eine Anspielung auf die Sitte, daß einige der Schoschbeninn vor der Thüre des Brautgemaches standen, um auf die Bestätigung der Jungfrauschaft der Braut zu warten [2]); die *φωνη του νυμφιου*, auf welche der Freund horcht — *και ακουων*, ist diesen Exegeten entweder der laute Ausdruck der Freude des mit der Braut im Brautgemach verkehrenden Bräutigams oder der Ruf desselben ad perscrutanda signa virginitatis [3]). Eine solche Anspielung wäre nach der jüdischen Nationalsitte und Denkungsweise durchaus unanstößig, so daß die Rücksicht auf Convenienz nicht hindern könnte, dieselbe anzunehmen. Es läßt sich aber diese Stelle mit Leichtigkeit auf eine andere Weise erklären; *στηναι* kann nach dem Sprachgebr. des hebr. עמד (vgl. 1 Mos. 41, 46. 5 Mos. 1, 38. 1 Röm. 1, 2. 17. 1. a. wo die LXX. *στηναι* und *παραστηναι* haben) hier bedeuten: zum Dienste da — oder bereit stehen; *ακουειν αυτου* wäre nun das Horchen auf die Befehle des Bräutigams oder das gehorsame Befolgen derselben (vgl. 10, 8. Apg. 3, 22. 23.), und unter der *φωνη*, welche den Freund erfreut, kann überhaupt der Jubel des Bräutigams beim Hochzeitsfeste verstanden werden, vgl. 7, 34. 16, 9. 25, 10. [4]). Diese Erklärung verdient den Vorzug, da jene Anspielung doch zu wenig klar und verständlich wäre. *Χαρᾳ χαιρειν*, eine Verstärkung des einfachen *χαιρειν*, vgl. Luk. 22, 15. *Αυτη ουν λ.* diese meine Freude,

---

1) Cfr. *Schoettgen* Horr. Hebr. ad h. l. *Seldenus* Ux. Hebr. II. 16.

2) Cfr. *Schoettgen* l. l. *Lightfoot* Horr. hebr. et talm. ad Joh. 2, 1. Von den Brautführern bei den Griechen sagt *Pollux* III. 41.: *Καλειται τις των του νυμφιου φιλων και θυρωρος, ὁ ταις θυραις* (des Brautgemaches) *εφεστηκως — και ειργων τας γυναικας βοηθειν τῃ νυμφῃ βοωσῃ.*

3) S. Kühnöl z. d. St.

4) Vgl. Lücke u. de Wette z. d. St.

d. i. meine Brautführerfreude — πεπληρωται ist vollendet, ist vollkommen geworden (vgl. 15, 11. 16, 24. 17, 13.), d. i. ich freue mich nun in ganzer Fülle, wie sich ein Brautführer freut, wenn er den Bräutigam in dem Glücke der Verbindung mit seiner Braut sieht, denn ich, der ich dem geistigen Bräutigam, dem Messias, seine Braut, die Menschheit zuführte, sehe ihn nun bereits mit derselben verbunden und mit ihr im geistigen Verkehr stehend. In εστηκως και ακουων αυτου ist nicht eine besondere Vorstellung für das abgebildete Verhältniß des Täufers zu Jesu beabsichtiget [1]), sondern es dienen diese Worte nur zur Ausmalung des Bildes und sind nur im Bilde zu erklären; die Bedeutsamkeit liegt in der Vergleichung im Allgemeinen, welche die Unterordnung des Täufers unter Jesum und den Beruf beider abbildet, und in der Freude des Brautführers, welche die freudige Anerkennung der Unterordnung von Seite des Täufers und seine Freude über die Fortschritte Jesu darstellt.

V. 30. Zum Schlusse spricht der Täufer aus, daß gerade das, was seine Schüler mit Unwillen wahrnehmen, das Zunehmen des Ansehens Jesu (παντες ερχονται προς αυτον V. 26.), mit welchem seine eigene Wirksamkeit zu Ende geht, auf einer höhern Nothwendigkeit beruhe: εκεινον δει αυξανειν λ. Die höhere Nothwendigkeit liegt in dem Berufe Jesu, dem Gott die messianische Würde gegeben hat; als solcher tritt er nun auf und entfaltet seinen Beruf, um Alle für sich zu gewinnen; derjenige aber, welcher nur die Bestimmung hatte, auf den Heiland der Welt vorzubereiten, ist jetzt bereits an dem Ziele seiner Bestimmung, und er muß nun in die Dunkelheit zurücktreten.

Der hauptsächlichste Einwurf der destruktiven Kritik gegen die Authentie des vorausgehenden Redestückes, der aus seinem Inhalte in Vergleichung mit dem Verhalten des Täufers hergenommen wird, wurde bereits oben S. 310 f. beleuchtet; es wurde dargethan, daß die fortgesetzte Wirksamkeit des Johannes mit der hier ausgesprochenen Anerkennung Jesu als des Messias nicht im Widerstreite stehe, und daß also von diesem Gesichtspunkte aus für die Authentie der Erwiederung des Täufers nichts zu fürchten

---

1) *Chrysost.* **Homil. 29.:** *και το ὁ ἑστηκως δε, ουχ ἁπλως τεθεικεν, αλλα δηλων, ὁτι τα αυτου πεπαυται, και ὁτι αυτον λοιπον ἑσταναι χρη και ακουειν, εικεινῳ παραδοντα την νυμφην.* **So auch *Theophylact.***

sei. Ein großes Gewicht wird noch auf das Vorgeben gelegt, daß die Aeußerungen des Täufers oder der Gefühlszustand, den sie aussprechen, psychologisch undenkbar seien; in der Rede des Täufers, sagt man, stehen Freude und Schmerz neutral neben einander und beide Gefühle sollen durch denselben Anlaß, durch die Ankunft und erfolgreiche Wirksamkeit des Messias, hervorgebracht sein, wogegen die psychologischen Gesetze streiten [1]). Die Kritik streitet aber hier wieder mit der Waffe ihrer eigenen Erfindung; denn es liegt weder in diesem Redestücke, noch in den frühern Aeußerungen des Täufers eine Veranlassung, in seinen Ausspruch V. 30., daß er abnehmen, Jesus aber zunehmen müsse, ein schmerzhaftes Gefühl zu legen, vielmehr ist Alles dagegen. Er will immer nur der Vorläufer des Messias sein, und nicht ein einziges seiner Worte deutet eine Unzufriedenheit mit dieser Stellung oder höhere Wünsche an, die vorauszusetzen wären, wenn er von seinem Abnehmen mit betrübtem Herzen sprechen sollte.

Die folgenden Vv. 31.—36. gehören nicht mehr zur Erklärung des Täufers; der Evangelist knüpft hier wie V. 16. seine eigenen Betrachtungen an. Zwar könnte man die hier gebrauchten Ausdrücke ὁρᾶν und ακουειν, σφραγιζειν, μαρτυρια, ανωθεν, εκ της γης, die als specifisch johanneische bezeichnet werden, für sich betrachtet wohl dem Täufer zutrauen, da sich schon im A. T. ensprechende Vorstellungen und ähnliche Redensarten vorfinden, s. 5 Mos. 18, 19. (vgl. Sanhedrin X. 5.); Jes. 8, 16. Weish. 2, 5.; 4 Mos. 1, 50. 5 Mos. 4, 45. Ps. 19, 8. 76, 56. 119, 2. 24. 99. — מלעילא, משמים, מארץ [2]); sieht man dagegen auf ihre Verbindungen oder auf ganze Sätze in diesem Stücke, so kann man unmöglich dasselbe noch dem Täufer zuschreiben; die Aehnlichkeiten und Berührungen mit Aussprüchen Jesu sind so auffallend (vgl. V. 32. mit V. 11. u. 8, 26.; V. 31. mit V. 6. 12 f.; V. 33. mit 6, 27.; V. 34. mit 12, 49. 50 ꝛc.), daß man unzweifelhaft hier eine Nachbildung oder einen Nachklang der letztern erkennt. Die neueste Kritik sucht nun aber diese Erscheinungen dadurch zu ihrem Vortheile zu wenden, daß sie hier wie oben V. 16 ff. dem Evangelisten

---

1) Br. Bauer a. a. O. S. 114.
2) Hug Gutachten a. a. O. II. 1. S. 19 f. Ebrard a. a. O. S. 336.

die Absicht beilegt, eine Fortsetzung der vorhergehenden Rede mitzutheilen; bei dieser Annahme liefern ihr die genannten Erscheinungen neue Beweise gegen die Authentie des vorhergehenden Redeabschnittes, indem sie sich für berechtigt hält, das Resultat aus jenen auch auf diesen Abschnitt überzutragen oder von dem einen Theile aus wieder den Schluß zu machen, daß das Ganze eine Composition des Evangelisten sei [1]). Jene Annahme wird wieder auf die enge Verbindung gegründet, in welche der Vortrag V. 31. mit dem Vorausgehenden gesetzt ist; sie hat jedoch in diesem Zusammenhange nur eine scheinbare Stütze, da sich Betrachtungen über einen gegebenen Text leicht und natürlich so enge an denselben anschließen, vgl. S. 303. Auch darin hat jene Annahme nur einen scheinbaren Haltpunkt, daß in den Sätzen, welche sich auf Jesum beziehen, das Präsens gebraucht wird, wie in den vorausgehenden Vv., wogegen man, wenn der Evangelist nach dem Hingange des Herrn eigene Betrachtungen anstellen sollte, das Präteritum erwartet. Der Evangelist spricht nämlich nicht so von Jesu, daß Jesus unmittelbar das Subjekt der Rede ist, sondern er stellt die Idee des vom Himmel Kommenden dar und bezieht diese Idee auf den Herrn, in welchem er sie als real geworden denkt; so spricht er ingleichen vom Täufer unter der concreten Idee der von der Erde Stammenden; wenn aber in dieser Weise die Betrachtungen gemacht werden, so ist das Präsens, das wir hier finden, zu jeder Zeit das sich von selbst ergebende Tempus: ein vom Himmel Kommender zeugt von dem und spricht aus, was er oben gesehen und gehört ꝛc. Während nun kein Hinderniß entgegensteht, diesen Abschnitt als eine Reflexion des Evangelisten aufzufassen, die er als solche der Erklärung des Täufers beifügt, spricht noch positiv für diese Auffassung der allgemeine Charakter der Rede in den letzten Vv., welche gar keine Beziehung mehr auf das Verhältniß zwischen Jesu und dem Täufer haben; wollte der Evangelist den Täufer fortsprechen lassen, so würde er gewiß die in seinen Mund gelegte Rede so componirt haben, daß sich diese Beziehung fortsetzte. Aus diesen Rücksichten sehen wir uns gegen die neueste Kritik berechtiget, diesen Abschnitt von dem Vorausgehenden zu trennen

---

1) Strauß a. a. O. I. S. 371 ff. Weiße a. a. O. I. S. 407 f. Br. Bauer a. a. O. I. S. 111. — nach Bretschneider Probb. p. 47.

und ihn als eine angefügte Reflexion über die authentische Erwiederung des Täufers zu erklären, womit zugleich die angeführte kritische Folgerung abgewiesen wird [1]).

V. 31. 32. Ὁ ανωθεν (= εκ του ουρανου) ερχομενος, der von oben Kommende, im eigentlichen Sinne, wie ὁ εκ τ. ουρ. καταβας V. 13., denn es denkt der Evangelist hier an das präexistentielle Sein des λογος bei Gott und an seine ενσαρκωσις; nicht: der von oben gesandt ist oder auf göttlichen Antrieb auftritt; — επανω παντων εστι, ist erhaben über Alle, auch über alle Propheten und somit auch über den Täufer. Das Urtheil επανω παντ. εστ. beruht auf dem nicht ausgesprochenen Gedanken: daß der von oben Kommende göttliche Natur und göttliches Vermögen besitze [2]); dadurch ist er über Alle erhaben, denn Alle haben einen irdischen Ursprung, und wer von der Erde stammt — ὁ ων εκ της γης, hat nur eine irdische, schwache Natur und beschränkte Kräfte — εκ της γης εστι. Die Formel εκ της γης ειναι ist in zweifachem Sinne gebraucht; das erste Mal vom Ursprunge, das andere Mal von der natürlichen Beschaffenheit. Der Erdensohn spricht εκ της γης, aus seiner irdischen Beschaffenheit heraus, d. i. seiner schwachen Natur und seinen beschränkten Kräften gemäß; λαλ. εκ της γης ist nicht = τα της γης, als ob die Erkenntnisse der Erdensöhne auf die irdischen Dinge beschränkt würden; sie erkennen auch die himmlischen Dinge, aber nur mangelhaft und unvollkommen. Der Täufer, welchen der Evangelist im Auge hat, spricht zwar mit allen Propheten erleuchtet und getrieben vom hl. Geiste und insoferne spricht er nicht nach irdischer Schwäche; aber seine Kenntniß von göttlichen Dingen hat keinen größern Umfang, als die Offenbarung durch den hl. Geist sich ausdehnt, wie alles menschliche Erkennen im himmlischen Gebiete durch Offenbarung vermittelt ist, und von den ihm geoffenbarten Wahrheiten selbst hat er

---

1) Vgl. Kühnöl, Ohlshausen, Tholuck, Klee und Meyer zu V. 31. Schweizer a. a. O. S. 197. Lücke schlägt wie oben V. 16 ff. einen Mittelweg ein, indem er annimmt, daß sich die Rede des Täufers fortsetze, aber so, daß sich die Reflexion des Evangelisten mehr als vorher einmische.

2) *Cyrill. Alex.* II. 2.: ὁ ανωθεν ερχομενος, φησι, τουτ' εστιν, ὁ της ανωθεν ριζης εκπεφυκως, την πατρωαν εφ' ἑαυτῳ φυσικως αποσωζων ευφυϊαν, το επανω παντων ὑπαρχειν ὁμολογουμενως κεκτησεται λ.

nur eine unvollkommene Anschauung; insoferne er nun mit seiner Erkenntnißkraft nicht weiter reicht, als ihm durch den hl. Geist der geistige Blick eröffnet wird, und auch das Geoffenbarte nur unvollkommen erkennt, spricht er doch auch nach irdischer Beschränktheit; — der allgemeine Satz: ὁ ων εκ τ. γης, εκ της γης λαλ. ist auch auf ihn anwendbar [1]).

Das zweite Glied in der Entgegensetzung des vom Himmel und von der Erde Stammenden ist durch και εκ της γης λαλει weiter ausgeführt als das erste; indem der Evangelist dieses nachträglich ergänzen will, wiederholt er den schon ausgesprochenen Satz (unter Vertauschung des Ausdruckes ανωθεν mit dem gleichbedeutenden εξ ουρανου), um die Ergänzung V. 32. και ὁ ἑωρακε λ. an denselben anzuknüpfen; so entstehen nun adäquate Gegensätze, es entsprechen sich die beiden Glieder durch gleichmäßige Ausführung [2]). Ueber ὁρᾶν s. z. 1, 18.; hier wird das unmittelbare geistige Erkennen noch mit ακουειν bezeichnet vgl. 5, 30. 8, 26., das wie ὁρᾶν dieses Erkennen mit der sinnlichen Wahrnehmung durch Auge und Ohr vergleicht. Während der von der Erde Stammende nur eine unvollkommene Kenntniß von den himmlischen Dingen besitzt, so ist dagegen dem vom Himmel Kommenden die überirdische Welt ganz aufgeschlossen, er hat sie bei seinem Aufenthalte in derselben vollkommen erkannt durch unmittelbare geistige Wahrnehmung; diese Wahrnehmung dauert aber vermöge seiner göttlichen Natur auch während seines irdischen Aufenthaltes fort, vgl. z. B. 13. u. 1, 18., so daß man dem Satze: er bezeugt, was er gesehen und gehört, auch

---

1) *Chrysost.* Homil. 30.: nimmt *εκ της γης = γηϊνα: εκ της γης λαλειν εαυτον ὁ Ιωαννης* (der Täufer, den Chrys. hier noch sprechen läßt) *ειπεν, προς την του Χριστου διδασκαλιαν τα αυτου παραβαλλων· ουδεν γαρ αλλο δηλοι το εκ γης λαλειν, η ὅτι μικρα και ταπεινα, και ευτελη τοις εκεινου παραβαλλομενα τα εμα· και τοιαυτα, δια εικος γηϊνην δεξασθαι φυσιν.* **Cyrill. Alex. II. 2.** deutet es von der mangelhaften Ueberzeugungskraft: *Ουκ ισομετρως ενεργησει, φησιν, εις το δυνασθαι πειθειν ὁ γηγενης τῳ επι παντας οντι θεῳ. Λαλησει μεν γαρ ὡς ανθρωπος απο της γης, και εν μονῃ συμβουλου κεισεται ταξει, ὁλας επιστρεψας τοις παιδευομενοις τας του βουλεσθαι πιστευειν ἡνιας· ὁ δε ανωθεν ερχομενος, ὡς θεος, θειᾳ τινι και αῤῥητῳ χαριτι καταχρησας τον λογον ταις των προσιοντων ενησεν ακοαις.*

2) *Επανω παντων* fehlt gegen die ansehnlichsten Zeugen bei einigen Auktt.; s. bei Scholz.

noch beifügen könnte: und spricht aus, was er fortwährend von oben vernimmt, s. z. 1, 52.

Der Evangelist schrieb die Worte *και ὁ ἑωρακε λ.* aus der Erinnerung an den Ausspruch des Herrn V. 11. heraus; dort wendet sich die Rede des Herrn auf den Unglauben der Juden und diese Wendung, die dem Geiste des Johannes vorschwebt, leitet nun auch seine Betrachtung auf die betrübende Erscheinung, daß der Herr bei der großen Masse keine Aufnahme fand, vgl. 12, 37 ff.; der vom Himmel Kommende, der verkündet, was er oben gesehen und gehört, der sollte wohl allgemeine Aufnahme finden; er fand sie aber nicht und findet sie immer noch im geringen Maaße: *και ουδεις την μαρτυρ. λ.* — *ουδεις* hyperbolisch, statt *ολιγοι.*

V. 33. 34. Diejenigen, welche sein Zeugniß aufgenommen haben, fährt der Evang. fort, haben dadurch die Wahrhaftigkeit Gottes anerkannt; der Gottesgesandte spricht nämlich *τα ῥηματα θεου*, Worte Gottes, d. i. er spricht dasjenige aus, was Gott den Menschen offenbaren will; der Glaube an das Zeugniß des Gesandten ist daher ein Glaube an die Offenbarung Gottes, ist Anerkennung der Wahrheit seiner Offenbarung, und also Anerkennung, daß Gott wahrhaftig ist, daß Lüge und Täuschung bei ihm nicht Statt findet [1]). *Σφραγιζειν*, siegeln zur Befestigung Matth. 27, 66., zur Bezeichnung Offb. 7, 3. 4.—8., zur Bestätigung und Giltigkeitserklärung — der Urkunden, Verträge, Tob. 7, 16. Esth. 8, 8.; daher trop. bekräftigen, beglaubigen, oder als wahr und giltig anerkennen, vgl. 6, 27. Eph. 1, 13. 4, 30. 2 Cor. 1, 22.; hier im letztern Sinne. Ueber *αληθης* s. z. 1, 9. S. 162. Indem Johannes den Gottesgesandten — mit dem Hinblicke auf den Herrn — als den Sprecher Gottes darstellt, faßt er ihn nach seiner menschlichen Seite [2]) ins Auge, während er ihm oben, wo er ihn als den vom Himmel Kommenden bezeichnet, und V. 35., nach seiner göttlichen Natur vor der Seele steht. Aus dieser veränderten Betrachtungsweise wird nun

---

1) *Chrysost.* **Homil.** 30.: *προστιθησιν, ὁτι θεος αληθης εστι· δεικνυς, ὡς ουκ αν αλλως τις απιστησειε τουτῳ, ει μη ψευδος καταγνοιη του πεμψαντος αυτον θεου.*

2) **Idem ibid.**: *επι τον πατερα αναγει το παν, παλιν ὡς περι ανθρωπου του Χριστου τεως διαλεγομενος.*

klar, warum er das Verkündigen der Gottesworte durch den Gesandten nicht nach V. 32. auf das ὁρᾶν und ακουειν zurückführt, sondern es durch den Satz begründet: ου γαρ εκ μετρου διδωσιν ὁ θεος το πνευμα. Dem Herrn kommt nämlich nach seiner Menschlichkeit das ὁρᾶν und ακουειν im dargelegten Sinne nicht zu, aber er kommt zur Erkenntniß der göttlichen Dinge durch das πνευμα ἁγιον; dieses theilt den Inhalt des Bewußtseins des vom Himmel gekommenen Gottessohnes dem kreatürlichen Geiste des Herrn mit, befähigt ihn dadurch, die göttliche Wahrheit zu verkünden und treibt ihn zur Verkündigung, s. S. 227. Εκ μετρου, nach Maaß, d. i. mäßig, spärlich, = μετριως, oder theilweise, zu einem Theile, = εκ μετρους [1]); Johannes gebraucht die negative Formel ουκ εκ μετρου, statt eines positiven Ausdruckes — πλουσιως oder ὁλοκληρον [αυτῳ] διδ. το πνευμα, mit Rücksicht auf die frühern Propheten und den Täufer, welchen er den Gottesgesandten κατ' εξοχην entgegensetzt; alle Propheten hatten den hl. Geist nur in einem gewissen Grade [2]), in dem Herrn aber war seine ganze Fülle [3]); der hl. Geist ist nämlich nothwendig verbunden mit dem Gottessohne, mit welchem der Mensch Jesus geeiniget war, er mußte also dem Herrn in aller Fülle und ohne Unterbrechung inwohnen. Ebendarum aber, weil der Gottessohn nicht außer der Gemeinschaft des hl. Geistes gedacht werden kann, ist das hier dem Vater zugeschriebene διδοναι nicht ein Geben im Sinne einer äußerlichen Mittheilung, sondern es besteht darin, daß mit dem göttlichen Wesen, das ewig von dem Vater in den Sohn emanirt, zugleich der hl. Geist als Geist des Vaters auf den Sohn überströmt und seit seiner Menschwerdung nun auch auf seine menschliche Natur, in welcher er nach der dargelegten Weise thätig ist; s. d. a. S. 227.

V. 35. 36. Der Evangelist kommt nun noch wie V. 16 ff. auf die Folgen des Glaubens oder Unglaubens V. 36., die er

---

1) S. Winer Gramm. S. 400.

2) So auch Vajikra Rabba Sect. 15. fol. 158. b. Dixit R. Acha: etiam spiritus sanctus non habitavit super prophetis, nisi ex mensura (במשקל).

3) *Chrysost.* Homil. 30.: πνευμα ενταυθα την ενεργειαν φησιν· αὕτη γαρ εστι μεριζομενη. Οὗτος δε αμετρητον εχει και ὁλοκληρον πασαν την ενεργειαν.

V. 35. an die dem Sohne vom Vater verliehene Macht knüpft. Der vom Himmel Kommende, der Gottesgesandte κατ' εξοχην, ist der Sohn Gottes; dieser ist von dem Vater geliebt, und in dieser Liebe hat ihm der Vater Alles in die Hand gelegt. Παντα δεδ. εν τη χειρι αυτου (εν τη χειρι statt εις τ. χειρα, weil es als niedergelegt gedacht wird, vgl. 2 Cor. 8, 16.) = εξουσιαν εδωκεν αυτω παντων, vgl. 5, 27.; unter παντα begreift Johannes nach V. 36. vgl. mit 5, 20.—22. 27. 13, 3. 17, 2. Leben und Tod, und das Gericht, das gegenwärtige und künftige; er hat ihm die Macht verliehen, das ewige Leben zu geben oder davon auszuschließen, die Todten aufzuerwecken und Gericht zu halten. Diese Macht hat ihm der Vater gegeben aus sich, er hat ihm in derselben seine eigene Macht zugetheilt, s. 5, 21., und diese Mittheilung hat die αγαπη des Vaters zum Grunde und ist zugleich faktischer Erweis der Liebe; die Liebe des Vaters zum Sohne ist nämlich der Trieb, sein eigenes Wesen und mit dem Wesen alle seine Vollkommenheit und Macht in ihm niederzulegen und in dieser Selbstübergabe mit ihm Eins zu sein, und sie ist diese Selbstübergabe und Einigung selbst. An der dem Gottessohn verliehenen Macht nimmt, nachdem er Mensch geworden, auch seine menschliche Natur Theil, und sie ist selbst einerseits die Basis seiner Macht, weil das Leben der Menschheit, die ζωη αιωνιος, durch den Tod des Menschensohnes bedingt ist. — V. 36. Die Lebensmacht des Sohnes erweiset sich an den Menschen wirksam unter der Bedingung des Glaubens — ὁ πιστευων εις αυτον εχει ζωην αιωνιον, vgl. 3, 15.—18.; ohne Glauben kommen sie nicht zum Leben. Απειθειν = μη πιστευειν; vgl. Apg. 14, 2. 17, 5., bezeichnet aber den Unglauben nach seinem moralischen Grunde, wie er vom freien Willen ausgeht, vgl. 5, 40.; über ιδειν s. z. V. 3.; das Fut. οψεται setzt die ζωη in die Zukunft, es denkt also hier der Evang. das Leben, das jetzt schon mit dem Glauben beginnt, nach seiner künftigen Vollendung, die auf die Auferweckung vom Tode folgt, vgl. Col. 3, 3. 4. Οργη του θεου ist per meton. das göttliche Strafgericht oder die göttl. Strafe, vgl. Matth. 3, 7. Röm. 4, 15. 12, 19. — sie bleibt auf ihm, d. i. er bleibt ihr unterworfen, und sie wird am Ende der Zeiten beim Weltgerichte sich vollends erfüllen (5, 29.), so wie sie in einer gewissen Weise jetzt schon durch Ausschluß vom Leben erfüllt ist

— ὁ μη πιστευων, ηδη κεκριται 3, 18.; θεου geht auf πατηρ zurück, aber der Vater ist nicht der unmittelbare Exekutor der Strafe, sondern der Sohn, dem der Vater alles Gericht, das gegenwärtige und künftige übergeben hat, vgl. 5, 22. 27.

Jesus kommt auf dem Hinzuge nach Galiläa durch Samarien nach Sichem; sein Gespräch mit einem samaritischen Weibe; Unterredung mit seinen Jüngern; der Glaube der Sichemiten.

Kap. IV. 1. — 42.

Jesus verläßt Judäa und nimmt den Weg nach Galiläa durch Samarien, V. 1.—6. V. 1.—3. Die feindselige Gesinnung der pharisäischen Synedristen gegen den Täufer, an welcher der größere Theil der Pharisäerparthei überhaupt Theil nahm s. S. 193. 199, hatte sich seit dem ersten öffentlichen Auftreten Jesu in Jerusalem am Paschafeste auch gegen ihn gerichtet s. S. 287. Wenn nun den pharisäischen Hierarchen die Nachricht zukam, daß sich Jesus in der jüdischen Landschaft aufhalte, daß er da Anerkennung unter dem Volke suche und mit so gutem Erfolge wirke, daß sich bereits mehr Anhänger um ihn sammeln, als sein Vorläufer Johannes fand, so war zu befürchten, daß jene bei Gelegenheit einen Versuch machen, ihn zu vernichten. Es durfte sich aber Jesus einer solchen Gefahr noch nicht aussetzen, weil, wenn er jetzt schon aus seiner messianischen Wirksamkeit herausgerissen worden wäre, das erst angefangene Werk keinen Bestand haben konnte. Um also der drohenden Gefahr zu entgehen, verließ er Judäa und trat wieder die Reise nach Galiläa an; in diesem nördlichen Landstriche war er dem beobachtenden Blicke seiner Feinde ferne, und erlangte er bei den Galiläern eine ausgebreitete Anerkennung, so konnte er auch wieder mit geringerer Gefahr Jerusalem besuchen, wenn er hierzu die Festzeiten wählte; denn an den Festen versammelten sich die Galiläer schaarenweise in der hl. Stadt und ihre zahlreiche Anwesenheit diente dem Herrn, wenn sie für ihn gewonnen waren, zum Schutze gegen die feindseligen Plane der Hierarchen. Daß der hier angezeigte zweite Hinzug Jesu nach Galiläa identisch ist mit der Reise Matth. 4, 12 parall., ist bereits oben S. 245.

erörtert worden; die Gefangennehmung des Täufers, welche der Reise bei den Synoptt. unmittelbar vorangeht, läßt sich nämlich bald nach dem Vorgange Joh. 3, 25 ff. als eingetreten annehmen und somit auch vor den Johann. Reisebericht setzen. Wenn Matth. die Gefangennehmung des Täufers als das Motiv der Abreise oder Uebersiedlung Jesu nach Galiläa hinstellt, Johannes aber dieselbe an die Gefahr knüpft, welche dem Herrn von Seite der Pharisäer drohte, so liegt darin so wenig ein Widerspruch, daß sich die beiden Angaben vielmehr gegenseitig ergänzen. Die Gefangennehmung des Täufers durch Herodes Antipas wurde nämlich nicht einzig durch den Tadel veranlaßt, den er über die Verheirathung des letztern mit der Frau seines Bruders Philippus aussprach, s. Matth. 14, 3 ff. parall., sondern es waren zugleich politische Befürchtungen der Grund dieser Gewaltthat [1]). Darin war nun aber der Pharisäerparthei der Weg gezeigt, Jesum zu vernichten, denn sie konnten hoffen, ihm durch eine politische Anklage ein gleiches Loos zu bereiten. Der Bericht des Matth. läßt sich also in dies Verhältniß zum Berichte des Johannes stellen, daß der erstere das Faktum mittheilt, welches die von Johannes angedeutete Gefahr für Jesum von Seite der Pharisäer dringend machte, oder daß jener den mittelbaren, Johannes aber den unmittelbaren Grund der Abreise Jesu hervorhebt [2]).

Κυριος (wofür einige Auktoritt. *Ιησους* lesen [3]) ist hier wie 6, 23. 11, 1. K. 20. u. 21. Messiasname oder Bezeichnung Jesu nach seiner messianischen Würde, die vornehmlich seit seiner Verherrlichung unter seinen Bekennern üblich wurde; sonst steht es bei Joh. und den Synoptt. häufig in Anreden an ihn bloß als nomen honoris ohne messianische Beziehung, wie *ῥαββι*, *διδασκαλος*. Der Evangelist will wörtlich berichten, was die Pharisäer gehört hatten; darum schreibt er *ὁτι Ιησουˋς*, und nicht *αυτος*. Es wurde ihnen mitgetheilt, daß Jesus selbst die Taufe verrichte; dies war, wie der Evangelist durch seine Correktion V. 2. anzudeuten scheint, dieser Parthei besonders anstößig, vermuthlich

---

1) *Joseph.* Antiqq. XVIII. 5, 3.

2) Vgl. Ebrard a. a. O. S. 347 f. Ueber die scheinbare Schwierigkeit in Betreff der Uebersiedlung Jesu in das Gebiet des Herodes Antipas, der so eben den Täufer gefangen nahm, s. Hug a. a. O. II. 1. S. 28 f.

3) S. bei Griesbach und Scholz.

darum, weil sie diese Taufverrichtung wieder als einen faktischen Beweis dafür ansah, daß Jesus sich wirklich als Messias geltend machen wolle (s. z. 1, 24. S. 198 f.), was sie schon aus seiner ersten öffentlichen Handlung im Tempel zu Jerusalem entnommen hatte [1]). Daß aber der Herr, nach der berichtigenden Bemerkung des Johannes, nicht selbst taufte, ist daraus zu erklären, daß die höhere Taufe, die Taufe mit dem hl. Geiste, welche für die messianische Zeit verheißen war, jetzt noch nicht ertheilt werden konnte, da die Vereinigung des Geistes Gottes mit dem Geschlechte die Vollendung des Erlösungswerkes voraussetzt (s. S. 309.); bis zum Tode des Herrn konnte nur eine Vorbereitungstaufe ertheilt werden, und diese zu verrichten war wohl wie für den Vorläufer, so auch für die Jünger des Messias angemessen, die im Verhältnisse der Diener zu ihm stehen und sich in dieser Eigenschaft an jenen anreihen, aber nicht so für den Messias selbst; es konnte auch scheinen, daß, wenn Jesus eine Taufe verrichtete, ohne daß sich der hl. Geist in den Getauften wirksam zeigte, die alttestamentlichen Verheißungen und die Ankündigung des Täufers (Matth. 3, 11.) in ihm sich nicht erfüllen, daß er also nicht der versprochene Messias sei.

V. 4. Jesus war nach 3, 25. bereits der samaritischen Grenze nahe gekommen; er mußte also — εδει, wenn er nicht einen großen Umweg machen wollte, zur Reise nach Galiläa die Straße durch Samarien wählen; diesen Weg machten auch gemeinhin die galiläischen Festbesucher bei ihren Hin- und Herreisen und nur ganz strenge Juden setzten bei Scythopolis und Jericho über den Jordan, um auf der östlichen Straße durch Peräa das samaritische Gebiet zu umgehen [2]). Die Bewohner der Provinz waren ein Mischvolk, das sich aus den Ueberresten der Bürger des aufgelösten Reiches Israel und den dahin verpflanzten Colonisten aus Babel, Cutha, Ava, Chamath und Sepharvaim gebildet hatte, 2 Kön. 17, 24. [3]). Bald nach der Einwanderung

---

1) *Chrysost.* **Homil.: 31.:** *Αυτος μεν ουκ εβαπτιζεν· οἱ δε επαγγελλοντες βουλομενοι διεγειραι τους ακουοντας εις φθονον, οὑτως επαγγελλον.*

2) ***Joseph.*** **Antiqq. XX. 6.: 1.** *Εθος ην τοις Γαλιλαιοις εν ταις ἑορταις εις την ἱεραν πολιν παραγινομενοις, ὁδευειν δια της Σαμαρεων χωρας.* **Vita §. 52.** *Παντως εδει τους ταχυ βουλομενους απελθειν, δι' εκεινης [Σαμαρειας] πορευεσθαι· τρισι γαρ ἡμεραις απο Γαλιλαιας ενεστιν οὑτως εις Ιεροσολυμα καταλυσαι.* **cfr.** ***Lightfoot.*** **ad h. l.**

3) **Kalker in den theolog. Mitarbeiten von Pelt. 1840. 3 H. S. 24 ff.**

der assyrischen Colonisten entstand mit der nationalen Vermischung dieser Fremden und der Israeliten auch eine gemischte Gottesverehrung; die heidnischen Landesreligionen der eingewanderten Stämme und der Jehovacultus der Israeliten wurden mit einander verschmolzen, 2 Kön. 17, 26.—34. Zwar suchte der jüdische König Josia, wie früher Hiskia, unter den Samaritern den reinen Jehovacult herzustellen, und es gelang ihm, sie zur Theilnahme an dem Tempeldienste in Jerusalem zu bewegen; 2 Chron. 34, 9. 33. Aber diese religiöse Vereinigung dauerte nur bis zu seinem Tode, und wenn sich die Samariter nun später wieder zwischen Jehova und den Götzen theilten, so mußte dies den Erfolg haben, daß sie von den benachbarten Judäern gehaßt und verachtet wurden. Dieser Haß erhielt sich bei den Judäern auch während des Exils; denn als die Huld des Cyrus sie in ihr Vaterland zurückführte und die Wiederherstellung des Tempels unternommen wurde, so behandelten sie die Samariter, welche als Jehovaverehrer an dem Tempelbau Theil nehmen und mit ihnen in religiöse Gemeinschaft treten wollten, zum Voraus als Feinde und wiesen ihr Verlangen unbedingt zurück, Esra 4, 1 ff. Die Samariter nahmen nun auch ihrerseits eine feindselige Stellung gegen die Juden [1]) und wußten durch Verläumdungen, welche sie am persischen Hofe gegen sie vorbrachten, den Tempelbau bis zum Regierungsantritte des Königs Darius Hystaspis zu verhindern, Esra 4, 5. Die Trennung beider Völker wurde endlich auf immer befestigt, als der persische Satrape in Samarien Saneballat mit Erlaubniß des persischen Hofes auf dem Berge Garizim bei Sichem den Samaritern einen eigenen Jehovatempel erbaute und ein eigenes Hohpriesterthum errichtete, das er seinem Schwiegersohne, dem Sohne des Hohpriesters Jojada, erblich übertrug. Diesen hatte Nehemia, weil er seine ausländische Frau nicht entlassen wollte, von den priesterlichen Verrichtungen ausgeschlossen und aus der Jehovagemeinde ausgestoßen, Neh. 13, 28., was seinen Schwiegervater zu solchen Neuerungen veranlaßte [2]). Mit

---

1) *Ιουδαιοι* seit dem Ende des Exils gemeinschaftlicher Name des israelitischen Volkes.

2) *Joseph.*, der Antiqq. XI. 8, 2. davon berichtet, nennt den Schwiegersohn des Saneballat Manasse, macht ihn aber fälschlich zum Sohne des Hohpriesters Jaddu und irrt ferner darin, daß er diese Geschichte in die Regierungszeit des Darius Codomannus versetzt; sie ereignete sich gegen

der Errichtung eines Hohpriesterthums unter den Samaritern hat wahrscheinlich zugleich eine Läuterung ihrer Religion Statt gefunden, welche sich unter dem Einflusse der Juden fortsetzte, die von Zeit zu Zeit sich zu ihnen flüchteten [1]). Sie hielten sich aber nur an den Pentateuch, auf welchen sich auch ihre Messiashoffnung stützte; die übrigen hl. Bücher der Juden wurden niemals von ihnen aufgenommen. Der Tempel auf Garizim wurde um d. J. 129 v. Chr. von Joh. Hyrkanus zerstört; dessenungeachtet fuhren die Samariter fort, ihren Gottesdienst auf diesem Berge zu halten [2]). Der alte Haß der Juden gegen sie erhielt sich bis auf die Tage des Herrn, s. Joh. 4, 9. 8, 48., und bis zur Auflösung des jüdischen Staates, und ingleichem verblieben auch die Samariter in ihrer feindseligen Stellung gegen die Juden, s. Luk. 9, 53.; aber die Juden scheinen es den Samaritern in der Feindseligkeit zuvorgethan zu haben [3]). Der Herr war über die Feindseligkeiten beider Völker erhaben; er betrat das Land der Samariter mit der Absicht, bei dieser Gelegenheit seiner Durchreise auch ihnen das Heil zu verkünden, das sie gleich den Juden erwarteten.

V. 5. 6. Die Straße durch Samarien führte über Sichem. Συχαρ (nach den besten Zeugen, wogegen minder ansehnliche Auktt. Σιχαρ lesen [4]) ist dieselbe Stadt, welche im A. T. (1 Mos. 33, 18. Jos. 20, 7. 21, 21. u. a.) שְׁכֶם, in der griech. Uebersetzung der LXX. Συχεμ (so auch Apg., 7, 16.) und Συκιμα (τα u. ἡ, τα Σικιμα auch bei Joseph.) heißt; später führte sie den Namen Φλαουια Νεα πολις zu Ehren des Kaisers Vespasian, welcher sie neu erbaute und ihr das römische Bürgerrecht verlieh, und die Araber haben daraus نابلس, Nablos, gemacht [5]). Die Benennung Συχαρ, welche einzig hier sich findet, ist schwerlich eine zufällige Corruption von שְׁכֶם oder Συχεμ;

---

das Ende der Regierug des Darius Nothus ungef. 408 v. Chr. vgl. Jahn Arch. II. 1. S. 272 ff. *Sieffert* Prolusio de tempore schismatis ecclesiastici Judaeos inter et Samaritanos oborti. Regiom. 1828.

1) *Joseph.* l. l.

2) *Joseph.* Antiqq. XIII. 9, 1. — XVIII. 4, 1. Bell. Jud. I. 2, 6.

3) Vgl. Winer Bibl. Realwörterb. unter dem Art. Samaritaner.

4) S. bei Griesbach und Scholz.

5) Vgl. Rosenmüller Bibl. Geograph. II. 2. S. 118 ff. und *Lightfoot* Centuria chorogr. Matth. praemissa c. LVI.

wahrscheinlich ist sie eine spotthafte Verdrehung des echten Namens nach dem ähnlich lautenden שִׁכּוֹר, trunken, mit Hinsicht auf Jes. 28, 1., wo Samaria die stolze Krone der Trunkenen von Ephraim heißt [1]), oder nach שֶׁקֶר, Lüge [2]), und soll also Saufstadt oder Lügenstadt bedeuten; für die Annahme einer solchen Verdrehung spricht Sir. 50, 26.; dieser Name muß aber so gewöhnlich geworden sein, daß er auch ohne Gehässigkeit gebraucht wurde, denn an unserer Stelle steht er offenbar einfach als gangbare Ortsbezeichnung [3]). Sichem lag zwischen den Bergen Garizim, dem Berge der Anbetung, und Ebal in der Mitte [4]), zwei Wegstunden südlich von Samaria oder Sebaste [5]). *Χωρ. οὗ* (nach den besten Auktoritt. st. *ὁ*, das sich in vielen Handschrr. findet, durch Attr. vgl. V. 50. u. 2, 22.) *εδωκεν Ιακωβ λ.* weiset auf 1 Mos. 47, 22. hin, wornach Jakob seinem Sohne Joseph einen Theil (שכם אחד) vor seinen Brüdern zum Erbe gab; daß dieser Antheil ein Feld bei Sichem war, ist traditonell aber wahrscheinlich eine richtige Ueberlieferung; denn nach 1 Mos. 33, 18 erkaufte Jakob ein Feldstück von den Kindern Hemors, des Vaters Sichems, bei Sichem, und nach Jos. 24, 32. wurden auf diesem Felde die Gebeine Josephs begraben und seine Nachkommen erhielten es als Eigenthum. Zwar sagt Jakob 1 Mos. 48. von dem Vorzugsantheile des Joseph, daß er ihn von den Amonitern mit Schwert und Bogen erobert habe; aber dies gleicht sich mit Mos. 33. dadurch aus, daß man annimmt, das von Jakob angekaufte Feldstück sei während seiner Abwesenheit von den Amonitern in Besitz genommen und darauf von dem Patriarchen

---

1) *Lightfoot* Disquisitio chorograph. Joann. praemissa c. IV. §. 4.

2) *Reland.* Dissertatt. miscell. P. I. p. 141.

3) Hug. Einltg. II. S. 218. nimmt nach *Lightfoot* l. l. u. *Cellarius* Dissertatt. academic. diss. 6ta de gent. Samarit. histor. et ceremon. §. 15. *Συχαρ* = כוכר, sepulcrum, — Begräbnißort, mit Rücksicht auf Josua 24, 32. u. Apg. 7, 15. 16. So wäre es kein Schimpfname, sondern vielmehr ein Ehrenname, der an das Begräbniß der zwölf Stammväter des israelitischen Volkes daselbst erinnerte.

4) *Joseph.* Antiqq. V. 7, 2. *το ορος το Γαριζειν ὑπερκειται της Σικιμων πολεως.* IV. 8, 45. *ου ποῤῥω της Σικιμων πολεως, μεταξυ δυοιν οροιν, Γαριζαιου μεν του εκ δεξιων κειμενου, του δε εκ λαιων Γιβαλου προσαγορευομενου.*

5) Rosenmüller a. a. O..

ihnen wieder entrissen worden [1]). Fälschlich haben die LXX. 1 Mos. 48. das hebr. שכם mit *Σιχιμα* übersetzt — *εγω δε διδωμι σοι Σιχιμα εξαιρετον υπερ τους αδελφους σου*; dieser Uebersetzungsfehler konnte aber leicht unterlaufen, wenn die Tradition von der Schenkung eines Feldes bei Sichem wußte. Auf diesem Felde war die *πηγη του Ιακωβ*, nach der Ueberlieferung ein von Jakob gegrabener V. 12. und von ihm benutzter Brunnen von Quellwasser; noch jetzt zeigt man ihn eine kleine halbe Stunde südlich von Nablos; vormals war er mit einer Kirche überbaut, von welcher noch Ruinen übrig sind [2]). Bei diesem Brunnen setzte sich Jesus nieder, um von der Mühe des Weges auszuruhen und sich durch Nahrung zur Weiterreise zu stärken, s. V. 8.; *ουτως*, nach den griech. Auslegg. *απλως και ως ετυχε*, einfach auf den Boden hin, wie es sich so traf [3]), wozu zu vgl. Schol. ad Soph. Ajac. 1198. *ουτως· και αντι του ως ετυχε*; besser wird es aber auf das Particip. *κεκοπιακως* zurückbezogen: er setzte sich so — in diesem Zustande der Ermüdung, vgl. Apg. 20, 11. 27, 17. [4]). Dem Evangelisten ist die Niederlassung des Herrn an dieser ehrwürdigen Stätte wieder so lebendig gegenwärtig, daß er, wie von seinem ersten Zusammenkommen mit Jesu, noch die Stunde ungefähr zu bestimmen weiß: *ωρα ην ωσει εκτη*, die Mittagsstunde, vgl. z. 1, 40.

Gespräch Jesu mit einer Samariterin V. 7.—27. V. 7. 8. 9. Während die Jünger den Ankauf der nöthigen Nahrungsmittel in Sichem besorgten, kam ein samaritisches Weib zum Brunnen, um Wasser zu schöpfen. *Σαμαρεια* ist hier die Landschaft Samaria, nicht die Hauptstadt derselben, welche ferne lag und zu dieser Zeit Sebaste hieß; *εκ τ. Σαμαρ.* ist also nicht mit *ερχεται* zu verbinden, sondern es ist nationale Bestimmung zu *γυνη* und mit *ουσα* zu ergänzen. Der Herr bittet die Frau um einen Trunk Wassers, weil ihm die Jünger nicht zu Dienste stehen V. 8.; das sinnliche Bedürfniß ist aber nicht das alleinige Motiv seiner Bitte, sondern sie soll zugleich

---

1) Vgl. Kühnöl z. d. St.

2) S. Paulus Samml. merkwürdiger Reisen in d. Orient I. S. 273. Rosenmüller a. a. O. S. 126.

3) *Chrysost.* Homil. 31. *Ουκ επι θρονου, φησιν, ουκ επι προσκεφαλαιου, αλλ' απλως και ως ετυχεν επ' εδαφους*; cfr. *Theoph. Euth.*

4) Winer Gramm. S. 559.

die Einleitung zu einer Unterredung höhern Inhaltes bilden, über welcher er das Bedürfniß des Trinkens vergißt. Die Frau ist erstaunt über die Bitte des Fremden V. 9., in dem sie einen Juden erkennt, weil es sonst, wie der Evangelist für seine ausländischen Leser bemerkt, nicht gewöhnlich war, daß Juden mit den Samaritern in freundschaftlichen Verkehr traten. Sie erkennt Jesum als Juden an seiner Mundart, vielleicht auch an seiner Tracht. *Συγχρασθαι* ist hier nicht von jedem Verkehr zu verstehen, sondern von dem freundschaftlichen Umgange, der das Erweisen und Annehmen der Liebesdienste in sich schließt; es entspr. dem rabb. עשה שותפות, amicitiam colere oder familiariter uti [1]).

V. 10. Vgl. z. dies. u. d. ff. Vv. S. 7 ff. Christus läßt sich nicht darauf ein, der Frau ihre verwundernde Frage direkt zu beantworten, sondern sie soll aus der weitern Entwicklung der Unterredung allmählig zur Erkenntniß kommen, daß ihn das gehässige Verhältniß der Juden und Samariter nicht berühren könne. Er sucht sie jetzt zur Ahnung seiner höhern Würde zu erheben, indem er ihr Zusammenkommen mit ihm als eine gnädige Fügung Gottes bezeichnet und unter dem nahe liegenden Bilde vom Wasser auf die himmlischen Gaben hindeutet, die er zu geben vermöge. An diesen Gaben sollte sie seine höhere Persönlichkeit im Allgemeinen kennen lernen; da sie aber durch die bildliche Beschreibung derselben nicht zur klaren Anschauung ihrer Natur gelangen kann, so sieht sich Jesus später V. 16. veranlaßt, dem Gespräche eine andere Wendung zu geben, um ihr auf eine andere Weise den Blick in den höhern Charakter seiner Persönlichkeit zu eröffnen und sie dadurch zugleich zum Bewußtsein von dem Wesen der angebotenen Gaben zu führen. *Δωρεα τ. θεου* ist nicht von der Person Jesu zu verstehen [2]), auch nicht von den göttlichen Gnaden,

---

1) Jalkut Rub. fol. 43, a. Caveat quisque, ne amicitiam colat (לא יעשה שותפות) cum Cuthaeo (i. e. Samaritano) neque foedus cum eo percutiat. Sanhedrin fol. 104. 1. Si quis Cuthaeum in domum suam recipit eique ministrat, ille causa est, ut filii ipsius in exilium abire cogantur. Tanchuma fol. 43, a. Dicunt, qui edit frustam Samaritani, est ut edens carnem porci. Hieros. Avodah Zarah fol. 44, d. R. Jacob Bar Acha, nomine R. Lazar dicit, victualia Cuthaeorum permissa sunt, si non immisceatur iis aliquid vini eorum aut aceti. Cfr. *Lightfoot* ad. h. l.

2) *Euthym.*

welche Jesus sogleich als sein Geschenk anbietet [1]), sondern von diesem Zusammentreffen mit dem Messias, welches durch diese Worte als eine gnädige göttliche Fügung bezeichnet wird, vgl. Jak. 1, 17. *Συ αν ηιτησας αυτον λ.*, du würdest ihn gebeten und er würde dir gegeben haben, — d. i. sogleich bei der Begegnung, ehe er dich bat, nicht: du würdest ihn bitten ꝛc. [2]). *Υδωρ. ζων* ist in der sinnlichen Bedeutung das frische Wasser der Quellen, מים חיים, 1 Mos. 26, 19. 3 Mos. 14. 5. 50. a., im Gegensatze zum Cisternenwasser; das Wasser ist aber Jesu nur Bild für ein geistiges Gut. Häufig wird dasselbe in den hl. Schrr. von der Lehre und Unterweisung gebraucht, als welche das Verlangen des Geistes nach Wahrheit und Erkenntniß, den geistigen Durst, stillt und die Seele erquickt, wie das frische Wasser den physischen Durst befriedigt und leibliche Erquickung gibt; in ähnlicher Weise wird das Bild vom Brode oder von der Speise angewendet; s. Sir. 15, 3. 24, 21. Bar. 3, 12. a. [3]). Auch Jesus gebraucht es hier von seiner Lehre, von der Verkündigung, daß die Erwartung des Heilandes in ihm erfüllt ist, s. V. 26, und von seinen Unterweisungen überhaupt, welche sich auf die *σωτηρια* und *ζωη* beziehen; aber seine Lehre ist, von den Menschen ergriffen, nicht bloß eine ideelle Kraft für die Bestimmung des Lebens, wie etwa die Vorschriften des alttest. Gesetzes, sondern es vermittelt ihre Aufnahme, die *πιστις*, auch den Besitz eines substantiellen neuen Lebensprinzipes, sie vermittelt die Verbindung des hl. Geistes, welcher die Wiedergeburt von ihrer positiven Seite wirkt, das neugeschaffene Leben erhält und seiner Vollendung entgegenführt, vgl. 3, 5 ff.; dieser Erfolg der gläubigen Aufnahme seiner Lehre, die Verbindung des hl. Geistes mit den Gläubigen, die *κοινωνια του πνευματος*, oder dieses göttliche Lebensprinzip selbst, ist mit der Lehre in

---

1) ***Cyrill. Allex.*** **II.** 4. *αποθαυμαζειν αναπειθων την του θεου δωρεαν, ταυτης ἑαυτον εισφερει χορηγον.* ***Teophyl.*** *δωρ., τουτ' εστιν, ει εγινωσκες, τι δωρειται θεος, και ὁτι αιωνια και αφθαρτα λ.*

2) S. Winer Gramm. S. 267 ff.

3) Z. vgl. **Targ. in Cant. 4, 15.: occupati sunt in verbis legis, quae comparantur cum puteo aquae viventis. Hieros. Chagig. f. 75. d. Dixit R. Josua R. Joch. et R. Eleaz.: quid novitatis erat vobis hodie in Beth Midras? Respondent, Nos omnes discipuli tui sumus et de aquis tuis bibimus.**

ὕδωρ ζων zusammenzufassen, vgl. 7, 38. und nun tritt in ζων für den geistigen Sinn die Bedeutung von ζωοποιων hervor, s. V. 14. 6, 51., und die Erkl. z. 1, 4. [1]).

V. 11. 12. Die Frau, die zu einer höhern Auffassung der Worte des Herrn nicht vorbereitet ist, versteht sie im Zusammenhange mit der Rede vom Schöpfen des Quellwassers vom natürlichen Wasser; sie kann sich aber nicht denken, woher er sein ὕδωρ ζων nehmen sollte, denn daß er ihr solches aus dem vor ihr liegenden Brunnen geben wolle, kann sie darum nicht meinen, weil sie kein Schöpfgeschirr bei ihm sieht, das die Tiefe des Brunnens erforderte; es mußte ihr wohl auch bemerkbar sein, daß er sein Wasser als ein vorzüglicheres anpreise, und indem sie sich nicht über das sinnliche Verständniß erheben kann, sieht sie sich zur Vermuthung veranlaßt, daß er eine vortrefflichere Quelle zu wissen vorgebe. Dieses Vorgeben widerstreitet aber ihren Vorstellungen von dem Jakobsbrunnen, denn dieser, meint sie, ein Brunnen, den der glorreiche Patriarch gegraben und gebraucht habe, müßte wohl der vorzüglichste sein, und es scheint ihr darin eine Selbsterhebung über den Erzvater zu liegen, daß Jesus das Wasser, das er zu haben vorgibt, über das Wasser dieses Brunnens setzt. Κυριε hier nur die gewöhnliche Anrede der Höflichkeit, s. z. V. 1. Αντλημα ist ein Trinkgeschirr mit einem Stricke, an dem es in den Brunnen hinabgelassen wird [3]); im Oriente gehören solche zur Reisegeräthschaft [2]). Μειζων, weiser und vornehmer, daß er ein besseres Wasser auffinden und sich eines besseren Trankes bedienen sollte. Die Frau nennt Jakob πατηρ ἡμων; es machten nämlich die Samariter insgesammt Anspruch auf die Ehre der gleichen Abstammung mit den Juden [4]), obschon der größere Theil fremden Ursprungs war. Και αυτος — Abweichung von der Relativconstruktion, wie 8, 53. Θρεμ-

---

1) *Cyrill. Alex.* II. 4.: ὕδωρ δε ζων αποκαλει την ζωοποιον του πνευματος δοσιν. *Ammonius* in Cat.: ποτος αθανασιας εστι τα του κυριου λογια, η ζωοποιος του πνευματος δοσις, δι' ἧς αναζωσιν οἱ ανθρωποι. Cfr. *August.* Tr. XV. 12.

2) *Nonnus*: ου καδον ἑλκυστηρα φερεις, ου σχοινον αειρεις.

3) Rauwolf Orient. Reisebeschr. I. Thl. S. 450 f.

4) *Joseph.* Antiqq. XI. 8, 6. — εκ των Ιωσηπου γενεαλογουντες αὐτους εκγονων Εφραϊμου και Μανασσου; er setzt aber hinzu: εν ταις συμφοραις οντας τους Ιουδαιους αρνουνται συγγενεις εχειν. Cfr. IX. 14, 3.

ματα sind die Heerden, nicht die Hausgenossen, denn zu diesen gehören auch die schon genannten Kinder; auch kann man οἱ υἱοι αυτου von der ganzen Familie mit allen Zugehörigen verstehen, vgl. 1 Mos. 45, 11. wo die LXX. das hebr. בית mit υἱοι geben. Die Nennung der Heerden empfiehlt nicht die Qualität des Wassers, sondern die Reichhaltigkeit der Quelle, welche die Frau gleichfalls hervorheben will.

V. 13. 14. Jesus antwortet wieder nicht auf die Frage der Frau, auf das ποθεν und μη συ μειζων; weil diese Frage ihm jetzt noch unzeitig ist und sich von selbst beantworten würde, wenn einmal das Wesen des ὑδωρ ζων erkannt wäre. Dieses sucht er ihr nun näher zu legen; er setzt sein Wasser in der Weise dem Wasser ihres Brunnens entgegen, daß es ihr einleuchten soll, er spreche nicht von einem bloß vorzüglichern Quellwasser, sondern gar nicht von natürlichem Wasser; während die Beschreibung seines Trankes aber dahin zielt, die Frau zum geistigen Verständnisse zu erheben, soll sie zugleich bei ihr Verlangen nach demselben erwecken. Das Wasser dieses Brunnens, sagt er, hat wie alles natürliche Wasser nicht die Wirkung, daß es den Durst auf immer stillt; diese Wirkung komme aber seinem Wasser zu. Εις τον αιωνα, hebr. לעולם Ps. 110, 4. 112, 3. 9., in perpetuum, in Ewigkeit, nach dem eigentlichen Begriffe von ewig, Hebr. 5, 6., oder im allgemeinen Sinne, Joh. 8, 35.; nach dem letztern ist ουκ —, oder das verstärkte ου μη εις αιωνα = ου μη ποποτε oder ουδεποτε 6, 35. 13, 8. Wie sein Wasser diese Wirkung habe, wird durch den positiven Satz: αλλα το ὑδωρ λ. erklärt, welcher zugleich den Gedanken weiter führt. Es wird nämlich in dem, der es getrunken, zu einer Quelle sprudelnden Wassers — ἁλλομενου, αει ῥεοντος η βλυζοντος; die Lehre es Herrn vermittelt die Verbindung mit dem hl. Geiste, welcher den Geist der Gläubigen immer erquickt, durch Erleuchtung in den göttlichen Wahrheiten, durch Kräftigung des Willens und durch Reinigung und Erhebung des Gemüthes, und so vergleichbar ist mit einer πηγη ὑδ. ἁλλ. Das ου μη διψησει hat nun nicht den Sinn, daß kein geistiges Begehren und Verlangen mehr entstehen werde, sondern der Durst ist jetzt als das mit dem Begehren verbundene unangenehme Gefühl des Mangels aufzufassen; das Gefühl der Leere und des Mangels in Ansehung der geistigen Güter kann aber in dem Gläubigen nicht mehr

bestehen, weil mit dem Verlangen sogleich die Befriedigung eintritt, weil der hl. Geist die Begierde nach höherer Erleuchtung und Kräftigung im Leben nach der Wahrheit, die er selbst erweckt, sogleich auch befriediget; hiernach ist mit dem Ausspruche des Herrn wohl vereinbar, was der Siracide 24, 21. die Weisheit von sich sagen läßt: *οἱ εσθιοντες με ετι πεινασουσι και οἱ πινοντες με ετι διψησουσιν.* Den Gedanken weiterführend, weiset der Herr noch auf das Ziel der Wirksamkeit seines Wassers hin; die fortwährende Thätigkeit des hl. Geistes führt die Menschen zur *ζωη αιωνιος* [1]).

V. 15. Die nähere Beschreibung des *ὑδωρ ζων* bringt die Frau in ihrem Verständnisse nicht weiter; sie denkt noch immer an natürliches Wasser, das den physischen Durst stillt; aber ihr anfänglicher Zweifel, ob Jesus einen bessern Trank geben könne als der Erzvater Jakob, ist nun in den Glauben an dieses Vermögen übergegangen; es ist ihre Begierde nach dem ausnehmenden Wasser erregt und sie bittet den Herrn um diese Spende mit der Zuversicht, daß sie dieselbe von ihm erhalten könne. Die Bitte ist nicht scherzhaft oder ironisch, sondern sie geht ganz natürlich aus der Vorstellung hervor, welche sie von dem Wasser gewonnen hat und durch die sie begierig geworden ist, dasselbe zu trinken.

V. 16—19. Jesus bricht nun die Unterredung über seine Gaben ab, welche der Frau den Blick in seine Erhabenheit öffnen sollten, und schlägt einen andern Weg ein, sich der Frau zu offenbaren. Er gibt ihr einen Beweis des außerordentlichen Wissens, um ihr dadurch seinen höhern Charakter zum Bewußtsein zu bringen, das er sofort genauer bestimmt; auf diese Weise wird aber auch ihr vorausgehendes Mißverständniß über die Gaben des Herrn corrigirt; denn wenn sie nach erhaltener Aufklärung über die Person Jesu seine Worte wieder überdachte, so konnte sie unmöglich bei der sinnlichen Auffassung stehen bleiben. Das Vertrauen, das sie bereits zu Jesu gewonnen, bahnt ihm den Weg zu seiner Belehrung und läßt ihn willige Aufnahme seiner Offenbarung erwarten.

---

1) *Cyrill. Alex.* l. l. — *ἑξει πηγην εν ἑαυτῳ προς ζωην αιωνιον αποτρεφειν ισχυουσαν. Ουκουν ὁ τα μειζω δωρουμενος εν μειζοσι εσται, φησι, του το ελαττον εχοντος — ιστεον παλιν, ὡς ὑδωρ εν τουτοις την του ἁγιου πνευματος χαριν ὁ σωτηρ αποκαλει, ἡς ειπερ τις γενοιτο μετοχος, αναπηγαζουσαν ἑξει λοιπον εν ἑαυτῳ των θειων μαθηματων την χορηγιαν.*

Da der Herr V. 18. eine ganz genaue Kenntniß von den häuslichen Verhältnissen der Frau ausspricht, die er nicht erst aus ihrer Antwort V. 17. erhält, so kann die Forderung V. 18. φωνησον τ. ανδρα σου nicht im Ernste gemeint sein, als ob er wirklich die Anwesenheit ihres Mannes verlangte, etwa weil es unter den jüdischen Lehrern für unanständig gehalten wurde, sich länger mit einem Weibe zu unterreden s. V. 27. [1]), oder weil er auch ihren Mann an seinen Gnaden Theil nehmen lassen wollte [2]). Er stellt diese Forderung vielmehr nur zu dem Zwecke, eine Veranlassung zur Kundmachung seines prophetischen Wissens herbeizuführen [3]); ein solches Verfahren, mit einer nicht ernstlich gemeinten Forderung einzuleiten, darf man nicht für eine des Herrn unwürdige Verstellung halten, es ist sokratische Lehrweise, die öfters von unrichtigen Voraussetzungen ausgeht, um den Zögling zur wahren Erkenntniß zu führen [4]); die Frau wird auch sogleich in den Stand gesetzt, das richtige Urtheil von der Forderung des Herrn zu gewinnen. Daß Jesus, indem er den sündhaften Lebenswandel der Frau berührt, zugleich unmittelbar ihre Besserung bezwecke [5]), liegt nicht in dem Texte, in welchem nur die Offenbarung des prophetischen Blickes als Absicht Jesu hervortritt; es läßt sich übrigens annehmen, daß ihr Umgang mit dem Herrn die Besserung ihres Lebenswandels zur Folge hatte.

Die Frau gibt Jesu eine unbestimmte, zweideutige Antwort — ανδρα ουκ εχω, einen Mann (in ihrem Sinne: einen Ehemann) habe ich nicht, indem sie ihr gegenwärtiges Verhältniß verbergen will [6]); der Herr zeigt ihr aber sogleich, daß er recht wohl wisse, in welchem Sinne sie ohne Mann zu sein erkläre, in welchem Sinne sie aber einen Mann zu haben sich bewußt sei, und daß er ihren ganzen Lebenswandel kenne. Das πεντε γαρ

---

1) Pirke Aboth 1, 5.: docuerunt sapientes, ne multiplices colloquium cum muliere. Cum uxore, dixerunt, quanto minus cum uxore alterius.

2) *Chrysost.* Hom. 32.: ενδεικνυμενος, ὁτι κ' ἀκεινον δει κοινωνησαι τουτων· cfr. *Theophyl.* ad h. l.

3) *Cyrill.* l. l. και τινι λοιπον ουκ αν ειη καταφανες, ὡς ουκ ηγνοει μεν ὁ σωτηρ του κατα νομον κατωκηκοτος ερημον ὑπαρχειν αυτην, προφασιν δε του αποκαλυψαι τα κεκρυμμενα την του ανδρος εποιησατο ζητησιν.

4) Vgl. Hug Gutacht. a. a. O. III. 1. S. 39.

5) *Euthym.* — εβουλετο ταυτην ειπειν, ὁτι ουκ εχει ανδρα, ἱνα λοιπον προφασεως δραξαμενος προφητευσῃ τα κατ' αυτην, και διορθωσηται ταυτην.

6) *Chrysost.* l. l. κρυπτουσα το αισχρον του πραγματος —.

ανδρ. εσχ. V. 18. setzt er offenbar dem Sing. ανδρα entgegen, und seine Erwiederung hat also den Sinn: du drückst dich sowohl in Rücksicht auf die Vergangenheit, als auch nach deinem gegenwärtigen Verhältnisse ganz richtig, der Wahrheit gemäß (καλως = αληθες V. 18., ohne Ironie,) aus; du hast nicht einen (ἑνα) Mann — Ehemann, inwieferne du bereits die Frau von fünfen bist, und du bist jetzt ohne Mann, inwieferne der, mit welchem du jetzt umgehest, nicht dein Ehemann ist. Ουκ in der Antw. Jesu V. 18. ουκ εστι σου ανηρ ist nicht = ουπω, so daß der Sinn wäre: du bist erst verlobt und die Ehe ist noch nicht geschlossen; auch ist σου nicht zu urgiren, als ob darin der Gegensatz beabsichtigt wäre: er ist nicht dein, sondern anderer Frauen Mann, d. i. dein gegenwärtiger legitimer Ehemann ist dir untreu; ουκ leugnet die Eigenschaft dessen, mit dem sie umgeht, als ανηρ im Sinne von Ehemann schlechthin, so daß bei ὁν εχεις an ein unrechtmäßiges Verhältniß zwischen ihr und dem Manne zu denken ist [1]). Die πεντε ανδρες sind nun nach dem Conterte rechtmäßige Ehemänner, aber nach V. 29. war sie auch in Rüsicht auf diese nicht schuldlos; wahrscheinlich wurden die Ehen mit diesen Männern zum Theile wegen Ehebruch der Frau getrennt.

V. 19. 20. Die Frau verweilt nicht bei dem ihre Person betreffenden Materialen der Entgegnung des Herrn, sondern faßt dieselbe seiner Absicht entsprechend sogleich von ihrer formalen Seite ins Auge. Da sie in Jesus einen Fremden sieht, der sich so eben erst ihrem Wohnorte nähert, und deßhalb nicht vermuthen kann, daß er durch ihre Ortsgenossen über ihre häuslichen Verhältnisse unterrichtet sei, da sie vielleicht ihr gegenwärtiges unrechtmäßiges Verhältniß auch vor diesen geheim gehalten hat, so drängt sich ihr das Urtheil auf, daß die ausgesprochene Kenntniß einen übernatürlichen Grund habe, wornach sie Jesum für einen Propheten zu halten sich genöthiget sieht. Auch der Evangelist hat offenbar von dieser Kenntniß Jesu die Ansicht, daß er sie nicht auf natürliche Weise, sondern vermöge seiner höhern Erkenntnißkraft unmittelbar erlangt habe. Mit der Einsicht in die prophetische Eigenschaft des Herrn ist die Frau der wahren Erfassung seiner Persönlichkeit näher gekommen; Jesus

---

1) *Chrysost.* in Ps. 13.: λαθραιως ειχε τον πορνευσαντα μετ' αυτης, και ουκ ην ουτε πορνη ουτη γυνη νομιμη.

ist als der Messias wirklich Prophet und die Frau erwartet auch den Messias als Propheten, da sich die Messiashoffnung der Samariter auf 5 Mos. 18, 15. 18. gründete; es blieb also nur noch übrig, daß Jesus ihr seinen prophetischen Charakter genauer bestimmte oder zur Offenbarung fortschritt, daß er der erwartete große Prophet, der Prophet κατ' εξοχην sei; die Frau führt durch den Gegenstand, den sie jetzt zur Sprache bringt, selbst die Veranlassung zu dieser weitern Offenbarung herbei.

Mit Unrecht betrachtet man die Wendung der Frau V. 20. als eine absichtliche Ablenkung von der sie beschämenden Materie, als ob sie nur vermeiden wollte, daß die Unterredung sich länger mit derselben befasse; ihre Rede knüpft sich vielmehr ganz natürlich an ihren Einblick in die prophetische Würde des Herrn, von dem sie nun Aufschluß über eine sie interessirende religiös-nationale Frage zu erhalten wünscht und hofft. Als Prophet steht er ihr in aller Unbefangenheit über den gehässigen Reibungen der Juden und Samariter, und als solcher, als Vertrauter der Gottheit, ist er ihr auch eine maaßgebende Auktorität für die Entscheidung des fraglichen Gegenstandes, den sie deßhalb vertrauensvoll ihm vorlegt. Sie weiset auf den vor ihr liegenden Berg Garizim hin — εν τω ορει τουτω, wo früher ein Tempel gestanden und jetzt noch von den Samaritern Jehova verehrt wurde; οἱ πατερες ἡμων sind wegen des ἡμων, dem ὑμεις entgegensteht, wahrscheinlich nicht die Patriarchen, die beiden Völker (den Samarit. nach dem israelit. Kern des Volkes) gemeinsamen Urväter, sondern die samaritischen Altvordern, denen die Nachkommen, will die Frau sagen, in der Gottesverehrung folgen. Versteht man unter οἱ πατερες ἡμων die Patriarchen, so würde die Frau die Streitfrage in der Weise vortragen, daß sie sich ausdrücklich auf den Grund der samaritischen Gottesverehrung auf Garizim beriefe, der bei der erstern Deutung stillschweigend vorausgesetzt wird. Die Samariter gründeten nämlich die Heiligkeit Garizims darauf, daß schon Abraham und Jakob in der Nähe Altäre erbaut hatten, 1 Mos. 12, 6. 7. 13, 18 ff. und daß auf diesem Berge der von Mose angeordnete Segen ausgesprochen worden sei, 5 Mos. 11, 26 ff., ferner auf 5 Mos. 27., wo befohlen wird, Steine mit den Gesetzesworten beschrieben aufzurichten und einen Altar zu erbauen — nach dem jüd. Texte auf Ebal, vgl. Jos. 8, 30.—35., wofür

sie aber Garizim lasen [1]). Zu ergänzen ist die sich von selbst verstehende Frage: wer, ob die Juden oder Samariter, den rechten Ort der Anbetung haben?

V. 21.—24. Jesus erhebt die Frau über den beschränkten Standpunkt ihrer Frage, welche auf der Vorstellung ruht, daß Gott nur an einem Orte gegenwärtig sei und die Anbetung und Verehrung da ausschließlich empfange, — *ὁπου δει προσκυνειν*. In Kurzem, sagt er ihr entgegen, wird diejenige Form der Gottesverehrung, welche sich ausschließlich an eine bestimmte Stätte knüpft, ganz aufhören und es wird also aufhören sowohl der jüdische als samaritische Cult, der Gott nur auf Garizim oder nur zu Jerusalem auf Sion sucht [2]). *Πιστευσον μοι* — eine Glaubensaufforderung statt der gewöhnlichen Versicherungsformel *αμην, αμην* — *ερχεται ὡρ.* das Präs. von dem nahen oder ganz gewissen Eintreffen der Ankündigung, V. 23. 16, 2.; *προσκυνησετε ουτε εν τῳ ορει τουτῳ λ.* wird durch *δει προσκ.* V. 20. näher bestimmt — anbeten daselbst als an dem Orte, wo und wo allein die Gottesverehrung Statt finden könne und müsse; *τῳ πατρι* bezeichnet das neue Verhältniß, in welchem in der jetzt kommenden Zeit die Anbeter ihren Gott zu sich wissen.

Bevor nun Jesus die höhere und vollkommene Form des Gottesdienstes, in welcher sich der jüdische und samaritische Cult auflösen soll, näher bestimmt, gibt er V. 22. sein Urtheil über das Verhältniß der Gottesverehrung beider Völker nach dem relativen Werthe derselben in der Zeit vor dem Eintreten der vollkommenen Gottesverehrung. Die Frau fragte nur nach dem Orte der Anbetung; mit der Besonderheit des Ortes hängt aber die Verschiedenheit der beiderseitigen Gottesverehrung überhaupt aufs

---

1) *Gesenius* De Pentateuchi Samarit. origine C. p. 61. — Einen Streit der Juden und Samariter über den Tempel auf Garizim, der vor dem Könige Ptolomäus Philometor geführt worden sein soll, erzählt *Joseph.* Antiqq. XIII. 3, 4. — Daher bezügliche rabbinische Stellen s. bei *Lightfoot.* ad h. l.

2) *Photius* in Cat.: *ουκετι ζητησεται τοπος, εν ᾧ δη κυριως οιησονται κατοικειν τον θεον, αλλ' ὡς παντα πληρουντι και συνεχειν ισχυοντι, προσκυνησωσι τῳ κυριῳ, ἑκαστος εκ του τοπου αυτου, καθαπερ τις φησι των ἁγιων προφητων* (Mal. 1, 11. cfr. Jes. 66, 1.). *Ὡραν δε και καιρον της των τοωυτων εθων μεταστασεως την ἑαυτου μετα σωματος επιδημιαν εν κοσμῳ φησιν.* Cfr. *Cyrill. Alex.* II. 4.

engste zusammen, weßhalb Jesus leicht die Wendung machen kann, als ob die Frau die Frage gestellt, ob die Gottesverehrung der Juden oder die der Samariter den Vorzug verdiene? Der erstern legt er dadurch einen größeren Werth bei, daß er die Gottes-erkenntniß der Juden, auf welcher die Verehrung beruht, über die religiösen Einsichten der Samariter erhebt. Ὁ nicht = κατ' ὁ — pro vestra ignorantia, pro meliore nostra scientia, auch geht ὁ nicht auf die Handlung des Anbetens, sondern auf Gott, wie öfters das Neutr. in Beziehung auf Personen gebraucht wird [1]); ουκ οιδατε ist beziehungsweise zu fassen; die Gotterkenntniß der Samariter ist gegen die religiösen Einsichten der Juden mangelhaft und in Vergleichung mit diesen also religiöse Unwissenheit. Der Satz: ὅτι ἡ σωτηρ. ἐκ τ. Ιουδ. ἐστι begründet das vorausgehende ὁ οιδαμεν; die σωτηρια ist das messianische Heil, der Erlöser sammt dem Heilswerke, mit dessen wirklicher Erscheinung die vorbereitenden göttlichen Offenbarungen aufs engste zusammenhängen, so daß Jesus, indem er das Ausgehen der σωτηρια von den Juden aussagt, ihnen zugleich den Besitz der fortschreitenden, auf die Erlösung abzweckenden göttlichen Offenbarungen zuspricht. Die Samariter waren aber, indem sie nur den Pentateuch aufnahmen, aus dem Offenbarungszusammenhange herausgetreten; sie standen darum an religiösen Erkenntnissen weit hinter den Juden zurück und ihr Gottesdienst war deßhalb, wenn er auch ganz von heidnischen Zuthaten gereiniget war, doch in dem Maaße dieser geringern Erkenntniß unvollkommener als der der Juden, er stand dem letztern insbesondere in der Hinsicht nach, daß sich in ihm die messianische Beziehung weniger ausbilden konnte, welche das Charakteristische bei allen wesentlichen Bestandtheilen des jüdischen Cultes ist.

Nachdem Jesus kurz den Gottesdienst beider Völker gewürdiget, stellt er jetzt die vollkommene Form der Gotttesverehrung dar; die Zeit ihres Eintretens bezeichnet er als nahe — ἐρχεται ὡρα, und fortschreitend als bereits gegenwärtig — και νυν εστι, insoferne nämlich er, der Urheber derselben, bereits erschienen, oder insoferne die wahre Gottesanbetung schon bei Einzelnen, bei den Schülern und Bekennern Jesu, sich verwirklichet hat. Das Prinzip der wahren Gottesverehrung ist die Geistigkeit

---

1) Winer Gramm. S. 166.

Gottes, πνευμα ὁ θεος V. 24.; πνευμα bezeichnet hier die immaterielle Substanz Gottes [1]); verwandt mit dieser Bezeichnung Gottes, aber nicht identisch ist: ὁ θεος φως εστι 1 Br. 1, 5., denn dieser Satz spricht eine Eigenschaft aus, welche Gott vermöge seiner reinen geistigen Natur eigen ist, das absolute Erkennen Gottes. Vermöge der reinen Geistigkeit ist Gott nicht den räumlichen Schranken unterworfen, er ist überall, also überall dem Menschen gegenwärtig, und es ist somit der Verkehr mit Gott in der Anbetung nicht auf diesen oder jenen Ort ausschließlich beschränkt. Aber der Verkehr selbst mit Gott im Gottesdienste muß gleichfalls seiner Natur angemessen sein; er muß, wie Gott ein geistiges Wesen ist, sich in der geistigen Natur des Menschen vollziehen — οἱ αληθινοι προσκυνηται προσκ. εν πνευματι. Dies προσκυνειν εν πνευματι ist das Nachdenken über Gott und sein Verhältniß zum Menschen, die freudig betrachtende Anerkennung seiner Weisheit, Güte ꝛc., die Erhebung des Herzens zu ihm in der gefühlten Anerkennung seiner Wohlthaten, die Kräftigung des Willens für seine Gebote in der Erhebung des Herzens ꝛc. — Gegensätze zu dem Cultus der Samariter und Juden [2]), in welchem die Aeußerlichkeit der Handlungen als das Wesentliche galt. Der Zusatz και αληθεια enthält entweder eine neue Bestimmung für die προσκυνησις und αληθεια ist die erfüllte Wirklichkeit im Gegensatze des Vorbildes, der Vorbildlichkeit, die im alttestamentl. Gottesdienste lag Hebr. 10, 1. [3]), oder das Wahre im Gegensatze des Richtigen, der Eigenschaft des heidnischen Cultes, der sich auf Wesen bezog, die nicht Gott sind, auf geschaffene Dinge, oder auf bloß eingebildete Wesen, die gar nicht existiren, Röm. 1, 25. Gal. 4, 8.; oder er enthält nur ein Urtheil über das voranstehende εν πνευματι, und αληθεια ist die

---

1) *Chrysost.* **Hom.** 33.: ὁταν δε ειπῃ· πνευμα ὁ θεος, ουδεν αλλο δηλοι, η το ασωματον. **Cfr.** *Origen.* **T. XIII.** 21 sqq.

2) *Ammonius* **in Cat.:** τῳ εν ἡμιν ασωματῳ, τουτ' εστι νῳ, ὁ ασωματος θεραπευεται. Μη τοινουν προβατα θυετε, και μοχους, αλλ' ὁλον σεαυτον ανεθες τῳ θεῳ και ὁλοκαυτωσον· τουτο γαρ εστι παραστησαι θυσιαν.

3) *Cyrill. Alex.* **II.** 4.: πνευμα γαρ ὁ θεος — δια τοι τουτο δικαιως τον πνευματικον αποδεχεται προσκυνητην, ουκ εν μορφωσει και τυποις φυρουντα της ευσεβειας την μορφωσιν Ιουδαικως, αλλα τοις μεν εξ αρετης καθορθωμασιν ευαγγελικως διαλαμποντα λ. **Chrysost. Hom. 33.**

Uebereinstimmung mit der Idee der Anbetung, — anbeten im Geiste, worin das wahrhafte Anbeten besteht. Die letztere Auffassung verdient darum den Vorzug, weil ἐν ἀληθείᾳ offenbar mit dem vorausgehenden ἀληθινος zusammenhängt, welches den προσκυνητης als einen solchen Anbeter bezeichnet, welcher der Idee eines Gottesverehrers vollkommen entspricht, im wahren Sinne und auf vollkommene Weise ein solcher ist, vgl. z. 1, 9. Die wahrhafte, mit ihrer Idee übereinstimmende Gottesverehrung ist auch der dem göttlichen Willen entsprechende Cult; Gott will, daß die ihn Verehrenden solche seien, ὁ πατηρ ζητει τοιουτους λ., nämlich daß sie seinen ἐν πνευματι προσκυνουντες, und der göttliche Wille begründet, wie die Idee der Gottesverehrung, die Nothwendigkeit des geistigen Cultes, darum ὁ γαρ. — Wenn der Heiland die geistige Gottesverehrung als die wahre und dem göttlichen Willen entsprechende darstellt, so schließt er dadurch den äußern Gottesdienst von seinem Reiche nicht aus, nur muß derselbe so beschaffen sein, daß er seinem Wesen nach ein geistiger Cult ist; dies ist der Fall, wenn das Aeußerliche der Handlungen und Zeichen als ein gegebenes einen geistigen und göttlichen Inhalt hat, welcher denjenigen, die am Gottesdienste Theil nehmen, verständlich ist, so daß sie in dem Aeußern als der Hülle und dem Symbole Wahrheiten und göttliche Gnaden erkennen und in sich aufnehmen, oder wenn das Aeußerliche nichts anderes ist als das natürliche Hervortreten des innern Lebens des Anbetenden.

V. 25. 26. Die Frau gibt zu, daß der Herr wahre Worte zu ihr gesprochen habe, da sie ihn ja für einen Propheten hält, aber sie vermag es nicht, ihren Sinn vollständig zu erfassen und spricht ihre Hoffnung auf den Messias aus, der allseitige Offenbarungen in religiösen Dingen geben würde. Wenn die Messiashoffnung der Samariter, die nur den Pentateuch annahmen, sich auf 5 Mos. 18, 15. stützte, so mußten sie in dem Messias vorzugsweise einen göttlichen Lehrer erwarten, der ihnen wie Moses den göttlichen Willen verkünden, der sie in die verborgenen Wahrheiten einführen sollte, daher: ὁταν ελθῃ εκ., αναγγελει ἡμιν παντα. Ihre Messiasbenennung הַשָּׁבֵב, הַתָּבֵב, der Bekehrer [1]), vereinbart sich mit dieser Erwartung, denn die Auf-

---

1) *Gesenius* De Samarit. theologia ex fontibus ineditis p. 41 sqq.

nahme der göttlichen Wahrheit setzt bei einem sündhaften Zustande Sinnesänderung und Buße voraus, vgl. Matth. 3, 2.

Jesus hat die Frau soweit vorbereitet, daß er ihr nun die Erklärung geben kann, der von ihr und ihren Volksgenossen erwartete Messias stehe vor ihr, er selbst, der mit ihr spreche, sei der Erwartete; denn wenn sie ihn einmal als Propheten anerkannte, so mußte sie diese Eröffnung glaubenswillig aufnehmen. Die Messiasvorstellung der Samariter ließ auch von einer solchen Erklärung unter ihnen keine Gefahr befürchten; sie dachten sich den Messias nicht als irdischen König, wie die Juden, bei welchen der Herr deßhalb anfangs mit einer offenen Erklärung zurückhielt und die öffentliche Anerkennung unter dem Volke verhütete, damit nicht ein unzeitiger Aufstand entstünde; vgl. Matth. 8, 4. 9, 30. a. *Εγω ειμι*, ich bin es, steht bei den LXX. für das hebr. אנכי הוא, 5 Mos. 32, 39. Jes. 43, 10., ist aber grammatisch nicht gleichartig mit der hebr. Formel, in welcher das Prädikat ausgedrückt ist, das im Griechischen fehlt; vgl. 6, 20. 8, 24. 28. a.

V. 27. Als die Unterredung bis zu dieser Erklärung fortgeschritten war, da kamen die Jünger heran, mit den eingekauften Nahrungsmitteln aus der Stadt zurückkehrend; *επι τουτῳ*, dazu, d. i. während dies geschah [1]). Die Unterredung des Herrn mit einem Weibe setzt diese in Verwunderung (*εθαυμαζον* die beglaubigte Lesart [2]) statt der recip. *εθαυμασαν*), da es nämlich gegen die Gewohnheit eines jüdischen Lehres war und für unschicklich galt, sich mit Frauen zu unterreden, die bei den Juden wie im Oriente überhaupt geringe geachtet waren, denen das pharisäische Urtheil sogar alle Fähigkeit zu höherer Erkenntniß absprach, s. z. B. 16. [3]). Unrichtig ist die Auffassung des artikellosen *μετα γυναικος* = *μετα της γυναικος* im Sinne: mit einem solchen Weib, d. i. mit einer Samariterin. Aus Ehrfurcht vor dem Meister wagten es aber die Jünger nicht, ihn darüber anzusprechen. *Μετ' αυτης* gehört als eine Art Zeugma auch zur ersten Frage *τι ζητεις*; und erhält in

---

1) Winer Gramm. S. 376.

2) S. Griesb. u. Scholz.

3) Kiddushin fol. 70, 1. Non salutant feminam omnino. Bamidbar Rabba fol. 135, 4. Non sapit femina nisi circa colum suam. — Comburantur verba legis potius, quam tradantur feminis.

dieser Beziehung den Sinn von παρ' αυτης; was willst du von ihr, oder was sprichst du mit ihr?

Nach der voranstehenden Erklärung des Gespräches Jesu mit der Samariterin reihen sich die einzelnen Glieder desselben ungezwungen an einander und es scheint nichts zu enthalten, was seine Authentie gefährden könnte. Die destruktive Kritik weiß aber auch hier wieder Einwürfe auf Einwürfe zu häufen, um den geschichtlichen Charakter der Unterredung im Ganzen oder zum größern Theile umzustoßen [1]). Schon dies ist ihr anstößig, weil ein Schein der Eitelkeit darin liege, daß der Herr V. 9. die Gabe des lebendigen Wassers seiner geringen Bitte um einen Trank aus dem Brunnen entgegenhält [2]). Sagen wir aber dagegen: der Herr benützt die ihm dargebotene Gelegenheit zur messianischen Belehrung und bietet seine Gaben an, nicht um selbst zu glänzen, sondern um Andere zum Heile zu führen, so wird der vorgebliche Schein der Eitelkeit verschwinden. Wenn nun die Frau V. 11. Jesum nicht versteht und noch immer nicht begreift, daß er von einem geistigen Tranke spreche, nachdem er V. 13. 14. sein Wasser umständlich beschrieben, so scheint dies der destruktiven Kritik völlig undenkbar zu sein und die empirische Wirklichkeit durchaus zu verläugnen [3]). Man dürfte aber sicher erwarten, daß dieselbe Stimme ihr nego verkünden würde, wenn die Frau hochweise sogleich den geistigen Sinn der Rede erfaßte und es müßte eine solche Weisheit in der That Bedenken erregen; dagegen kann man es nur höchst natürlich finden, daß diese Frau, während sie noch gar nichts Höheres im Herrn ahnet, während sie mit sinnlichem Wasser beschäftiget ist und auch um solches gebeten wird, die Rede auf natürliches Wasser bezieht, und wenn

---

1) Strauß a. a. O. I. S. 538 ff. Br. Bauer a. a. O. S. 127 ff. Weiße nimmt a. a. O. II. S. 214 f. einen wirklichen Vorgang an, den er jedoch nach seiner ganzen Geschichtsanschauung in eine spätere Zeit setzt, und hält die beiden Aussprüche Jesu, die Bezeichnung seiner Lehre als eines lebendigen, den Durst auf ewig stillenden Wassers, und die Verkündigung einer Zeit, wo die Verehrung Gottes nicht mehr auf einen volksthümlichen Cultus beschränkt, sondern eine Verehrung im Geiste und in der Wahrheit sein würde, für den echten Kern des Gespräches. Gfrörer leugnet nur die vollkommene Authentie in Rücksicht auf die einzelnen Sätze, sich stützend auf die Abwesenheit der Jünger. — Vgl. Bretschneider Probb. p. 48 sqq.

2) Br. Bauer a. a. O. S. 128.

3) Derf. S. 129.

sie einmal den Gedanken faßte, daß Jesus eine vorzüglichere Quelle zu kennen vorgebe, als der Jakobsbrunnen war, so zog sie dieser Gedanke, der sie jetzt beschäftigte, von dem Verständnisse der fortschreitenden erklärenden Rede des Herrn ab; die Eigenschaften, welche er von seinem Wasser rühmte, bezog sie eben auf das Wasser, an welches sie dachte, und suchte nicht aus den gerühmten Eigenschaften erst die Natur des Wassers zu erkennen. Ganz unrichtig ist der Vorwurf, daß der Herr die Frau in ihrem Mißverständnisse belasse; denn die Belehrung über seine Person ist, wie oben schon bemerkt, zugleich auch der beste Weg, sie aus ihrem Mißverständnisse herauszuheben; zwar wendet sich nachher die Rede nicht wieder auf das bildliche Wasser zurück, aber zufolge der Einsichten, welche die Frau von der Person Jesu erhält, mußte sie später auch ohne besondere Nachhülfe eine richtige Vorstellung von dem lebendigen Wasser haben.

Man findet es weiter anstößig, daß der Herr V. 16. selbst sich Gelegenheit macht, seine prophetische Gabe zu zeigen; doch scheint nicht eigentlich dies der anstößige Punkt zu sein, daß er dem Gespräche eine neue Wendung gibt, denn es ist ja ein gewöhnliches Lehrverfahren, daß man einen neuen Weg einschlägt, um zum gewünschten Ziele zu gelangen, wenn die befolgte Lehrweise nicht dahin führt; der eigentliche Punkt des Anstoßes ist vielmehr die nachfolgende Offenbarung nach ihrem Inhalte, die Kundmachung der häuslichen Verhältnisse der Frau, von welchen die destruktive Kritik zum voraus gewiß ist, daß sie Jesus so, wie der Evangelist ihn dieselben wissen läßt, nämlich aus unmittelbarer Erkenntniß, nicht wissen konnte [1]). Dagegen haben wir aber schon wiederholt den Grundsatz ausgesprochen, daß im Gebiete der Geschichte das Mögliche nicht a priori bestimmt wird, sondern vielmehr erst aus der Geschichte selbst zu erkennen ist. — Mit derselben Gewaltsamkeit, sagt man ferner, muß hernach V. 20. die Frau das Gespräch so wenden, daß vollends die Messianität Jesu offenbar werden kann, und man findet es einerseits unwahrscheinlich, daß diese Frau, der man nach ihren Mißverständnissen eine große Beschränktheit beilegt, so vieles Interesse an der vorgelegten national-religiösen Frage haben sollte [2]);

---

1) Strauß a. a. O. S. 339. 341.
2) Derselbe S. 340.

anderseits hält man es ganz für undenkbar, daß sie an der Rechtmäßigkeit ihres Gottesdienstes zweifeln sollte, denn als Samariterin, als Glied ihres Volkes, könne sie nur die Ueberzeugung haben, daß Garizim allein der rechte Ort der Anbetung sei, und nach ihrer schwachen Geistesbeschaffenheit könne es ihr nicht möglich sein, aus der Substanz ihres Lebens herauszutreten und diese zweifelnd zu betrachten [1]). Dieses Heraustreten muß die Kritik sich wohl als ein selbstständiges denken, wenn sie die Möglichkeit dessen für die Frau in Abrede stellt; da hätte sie aber, anstatt den eigenen Gedanken sich zu überlassen, lieber einen Blick auf den evangelischen Text werfen sollen, welcher keineswegs dies aussagen will, daß die Frau den Zweifel an der Rechtmäßigkeit ihres gottesdienstlichen Ortes aus sich selbst geschöpft habe, sondern im Gegentheile ihn von Außen her entstehen läßt, denn es heißt ja: *και ὑμεις* (ihr Juden) *λεγετε λ.* Diese Behauptung zu hören hatte sie öfters Gelegenheit, da mehrmals im Jahre Pilgerzüge durch ihr Land nach Jerusalem wanderten, um daselbst ihre Anbetung zu verrichten, und unter diesen Umständen bedurfte sie keiner besondern Stärke des Geistes, um den fraglichen Zweifel zu ergreifen; die vorausgehenden Mißverständnisse bezeugen indessen auch nicht eine so große geistige Beschränktheit der Frau, wie sie ihr zugedacht wird, da die Umstände, unter welchen die Unterredung begonnen wurde, Veranlassung zu derselben gaben. So wie aber der Zweifel der Frau nicht zu dem Undenkbaren gehört, so ist auch das Interesse, welches sie an dem streitigen Gegenstande offenbart, indem sie denselben dem Herrn zur Entscheidung vorlegt, nicht etwas Unwahrscheinliches. Schon der bloße Anblick der von Zeit zu Zeit durchziehenden jüdischen Pilger war geeignet, unter den Samaritern überhaupt ein lebendiges Interesse an der religiösen Streitfrage beider Völker zu unterhalten, von welchem man nicht einmal die niedere Volksklasse, also auch nicht diese Frau schlechthin ausschließen darf, und wenn sie nun zufällig mit einem Manne zusammentraf, der den Eindruck eines Propheten auf sie machte, so ist es gar nicht auffallend, daß sie einen so wichtigen Gegenstand zur Sprache brachte.

Die Bestreitung richtet sich sofort gegen die hohen Eröffnungen

---

1) Br. Bauer a. a. O. S. 137.

des Herrn an die Frau, welche ihre Fassungskraft übersteigen und deßhalb unnütz verschwendet sein sollen, die man als ungeeignet und zwecklos Jesu nicht zutrauen will [1]). Es verfährt aber der Herr hier nicht anders, als er mehrmals bei andern Gelegenheiten verfährt; er spricht nicht selten Wahrheiten aus, welche die Hörer sogleich nicht vollkommen begreifen können; darum ist die Eröffnung jedoch nicht zwecklos und unnütze Verschwendung, denn die Wahrheit, an den Geist gesprochen und im Geiste niedergelegt, hellt sich in demselben allmählig mehr auf, und Jesus hat den hl. Geist verheißen und mitgetheilt, der das Vernommene in Erinnerung brachte und den Sinn desselben aufschloß, Joh. 14, 26. 16, 13. Wenn man weiter an der Antwort der Frau V. 25. aus dem Grunde sich stößt, weil die Samariter nie einen Messias erwartet hätten [2]), so mag dagegen die Bemerkung genügen, daß willkürliche Reflexionen [3]) die Kraft historischer Zeugnisse nicht auflösen. Warum sich Jesus vor dieser Frau offen für den Messias erklärte, was mit Rücksicht auf sein abweichendes Verhalten unter den Juden gleichfalls angegriffen wird [4]), ist bereits oben erörtert worden [5]).

Die Erzählung von dem Zusammentreffen Jesu mit dem samaritischen Weibe soll nichts anderes sein, als die poetische Darstellung seiner gleich darauf berichteten (sagenhaften) Wirksamkeit unter den Samaritern, eine Nachbildung der alttestamentl. Erzählungen 1 Mos. 24, 15 ff. 29, 9 ff. 2 Mos. 2, 16 ff.; die Samariterin wird als Repräsentantin ihres Volkes betrachtet, das die Ehe mit Jehova gebrochen und jetzt im falschen Gottesdienste lebe [6]), was von einem neuern orthodoxen Bibelforscher [7]), der dieser Zusammenkunft und dem Gespräche zugleich empirische Wirklichkeit zutheilt, näher dahin bestimmt wird, daß die fünf

---

1) Strauß a. a. O. S. 542 f. Br. Bauer a. a. O. S. 139.

2) Br. Bauer a. a. O. S. 141 f.

3) S. die Beilage zu Br. Bauers Kritik der evang. Geschicht. des Johannes S. 415 ff., wo er nach subjektiven Rücksichten den Samaritern die Messiaserwartung abspricht.

4) Strauß a. a. O. S. 543.

5) Vgl. Hug Gutacht. a. a. O. III. 1. S. 38 ff. Ebrard a. a. O. S. 340 ff. Schweizer a. a. O. S. 36 ff.

6) Strauß a. a. O.

7) Hengstenberg Beiträge zur Einltg. in d. A. T. II. 23 f.

frühern Männer der Frau auf die fünffache geistige Ehe hindeuten, in welcher die fünf Völkerschaften, die das Samaritervolk bildeten, 2 Kön. 17, 24. s. S. 328, mit ihren Götzen gestanden [1]). Gegen die letztere Ansicht, welche Geschichte und Symbolik verbindet, spricht aber dies entschieden, daß Jesus diese Symbolik mit keinem Worte andeutet, und sollte sie nach der Ansicht der destruktiven Kritik freie Composition des Evangelisten sein, so könnte eine solche Andeutung ebensowenig fehlen [2]).

V. 28.—30. Die Erklärung des Herrn, „ich bin es, ich bin der erwartete Messias," kündigt sich dem Bewußtsein der Frau in Folge der vorausgehenden Vorbereitung als entschiedene Wahrheit an; jetzt denkt sie nicht mehr an das Geschäft des Wasserschöpfens, sondern getrieben von der Freude über ihre glückliche Entdeckung eilt sie, das Wassergefäß beim Brunnen zurücklassend, sogleich der Stadt zu, um ihre Mitbürger zu Jesu zu rufen. Ihre Anrede an die Sichemiten, in welcher sie vor Erstaunen ihre wunderbaren Erfahrungen von Jesu über den wirklichen Thatbestand ausdehnt (*ειπε μοι παντα, ὁσα εποιησα — ποιειν* im schlimmen Sinne, perpetrare), spricht zwar mit der Frage: *μητι ὁυτος λ.*; das eigene Urtheil derselben an; doch enthält die Frage nicht eine bloße Vermuthung von der Messianität Jesu, über welche die Frau von den Sichemiten erst Entscheidung erwartete, sondern sie ist von einer entschiedenen Gewißheit aus gestellt und fordert die Zustimmung der Angeredeten: der Mann, der mir Alles offenbarte, was ich gethan, der ist doch wohl der Messias? s. V. 39. 42. u. z. diesem Gebr. von *μητι*, das gewöhnlich bei Fragen gebraucht wird, die eine verneinende Antwort fordern, vgl. Wilke Clav. N. T. s. h. v. [1]).

---

1) ***Joseph.*** **Antiqq. IX. 14. 3.** *οἱ δε μετοικισθεντες εις την Σαμαρειαν Χουθαιοι — εκαστοι κατα το εθνος ιδιον θεον εις την Σαμαρειαν κομισαντες, πεντε δε ησαν, λ.*

2) Vgl. Lücke Commentar, in den Nachträgen S. 660 ff. Baumgarten-Crusius Theologische Auslegung der Johann. Schriften. I. 1. Jena 1843. S. 153.

3) Es liegt also in der Anrede der Frau auch nicht die kluge Berechnung, welche ***Chrysost.*** **Hom. 34. darin findet:** *ὁρα παλιν σοφιαν πολλην γυναικὸς· ουτε απεφηνατο σαφως, ουτε εσιγησεν· εβουλετο γαρ ουκ εκ της οικειας αποφασεως εισαγειν αυτους, αλλ' εκ της ακροασεως του εκεινου της ψηφου ταυτης ποιησαι κοινωνους· ὁ μαλλον ευπαραδεκτον εποιει τον λογον.* **Cfr.** ***Euthym.***, ***Ammon.*** **in Cat.**

Die Sichemiten wurden auf die Verkündigung der Frau zum Glauben an die messianische Würde Jesu geneigt V. 39. und folgten ihrem Rufe, ihn zu sehen und persönlich kennen zu lernen V. 30.; der Aor. εξηλθον bezeichnet das Ausgehen als abgeschlossenen Akt, wogegen das Imperf. ηρχοντο das Andauernde des Herzukommens ausdrückt, vgl. 20, 3. Während sich die Sichemiten auf dem Wege befinden, entspinnt sich die folgende Unterredung zwischen den Jüngern und Jesu.

Unterredung Jesu mit seinen Jüngern, V. 31.—38. Jesus ist nach der Entfernung der Frau in Nachdenken vertieft; er beschäftiget sich mit dem sein Gemüth erhebenden Gedanken, daß nun auch bei dem Volke der Samariter der erste Grund des Heiles gelegt, und er blickt in die Zukunft auf die fernen Früchte der jetzt begonnenen und bald sich erweiternden Wirksamkeit; so in sich gekehrt vergißt er ganz das Bedürfniß der Nahrung. Die Jünger, welche aus dem feierlichen Ausdrucke seines Gesichtes erkennen, daß sein Geist in hohen Betrachtungen weilt, verharren eine Zeit lang in ehrfurchtsvollem Stillschweigen; endlich wagen sie V. 31. schüchtern eine Anrede.

V. 32.—34. Die Jünger wollen den Meister mit ihrer Zusprache, Speise zu nehmen, von der geistigen Betrachtung abziehen und dem Sinnlichen zuwenden, in der Erwartung, nachher während des Mahles über den Inhalt des vorausgehenden Gespräches mit der Samariterin unterrichtet zu werden; Jesus benützt entgegen sogleich ihre Anrede dazu, sie vom Sinnlichen zum Geistigen zu erheben, indem er seiner Gewohnheit gemäß und wie er so eben in der Unterredung mit dem Weibe verfahren, an das Sinnliche das Uebersinnliche anknüpft und dieses in sinnlicher Vergleichung darstellt. Die dem Willen Gottes entsprechende Wirksamkeit, die Ausführung des vom Vater aufgetragenen Heilswerkes, bezeichnet Jesus V. 34. allgemein als seine Speise, weil nämlich diese Thätigkeit seine Seele erfreut, gleichwie die physische Nahrung das leibliche Leben erquickt, weil sein Verlangen darauf gerichtet ist, wie der leibliche Hunger auf physische Nahrung. So eben hatte er nun Gelegenheit, für das Werk des Heiles thätig zu sein, und es steht ihm eine weitere erfolgreiche Wirksamkeit unter den Sichemiten nahe bevor; er hat also jetzt seine geistige Nahrung zu genießen — εγω βρωσιν εχω φαγειν V. 32.; er fügt hinzu, daß die Jünger aber seine Speise nicht

kennen — ἣν ὑμεις ουκ οιδατε, weil sie nämlich von dem Inhalte seines Gespräches mit dem Weibe und von dem Erfolge desselben keine Kenntniß haben. Die Jünger verstehen V. 33. seine Rede sinnlich, und vermuthen, daß ihm Jemand während ihrer Abwesenheit Speise gebracht habe, worauf er V. 34. sich ihnen in einem allgemeinen Satze verständlich erklärt [1]). Μη V. 33. fordert, wie μητι V. 29., nicht eine verneinende Antwort, sondern führt eine Frage ein, deren Gegenstand als glaubwürdig oder wahrscheinlich gedacht ist [2]); ἱνα V. 34. umschreibt nach einem in den Johann. Schrr. geläufigen Sprachgebrauche den Infin., aber so, daß das ποιειν und τελειουν als das Beabsichtigte und als das Ziel des Subjektes hervortritt [3]); die Fut. ποιησω und τελειωσω (nicht Conj. Aor.) stehen mit Rücksicht auf das Fortschreitende des Wirkens und das noch Zukünftige der Vollendung des Werkes; das εργον του θεου ist das dem Sohne übertragene Heilswerk, das für ihn der wesentliche Inhalt des θελημα του πεμψαντος ist.

V. 35. Jesus wird jetzt der ihm zuströmenden Sichemiten gewahr und wendet sofort die Rede auf diese Heilsbegierigen, die er, wiederum das Geistige an das Sinnliche anknüpfend, als die schnell gereiften Früchte des so eben in seinem Gespräche mit dem samaritischen Weibe ausgestreuten Saamens darstellt. Τετραμηνος (die gegen das recip. τετραμηνον beglaubigte Lesart [4]) scil. χρονος, και ὁ θερισμ. ερχ., ein Hebraism. statt μετα τετραμ. ερχ., vgl. Jon. 3, 4. 1 Mos. 40., 13. 19.; diese Worte klingen mit ihrer Einführung ὑμεις λεγετε vgl. Matth. 16, 2. proverbiell; da sie sich jedoch als Sprüchwort nicht weiter nachweisen lassen, so darf man sich für berechtiget halten, ihnen eine Beziehung auf den gegenwärtigen Zeitpunkt und die gegenwärtige Entfernung von der Erndte zu geben: ihr sagt, von jetzt an sind's noch vier Monate ꝛc. Die Erndte begann in Palästina in der Mitte des Monats Nisan; die vier Monate zurückgezählt führen in die Mitte des Kislev, unseres Decembers, in welcher Zeit wir uns also befänden. Der Monat Kislev liegt

---

1) Z. vgl. *Philo* Allegg. I. Pf. I. p. 177.: τρεφεται ἡ ψυχη αναλημψει των καλων και πραξει των καθορθωματων.

2) S. Winer Gramm. S. 477.

3) Das. S. 314.

4) S. bei Griesbach und Scholz.

in der Saatzeit, welche sich von der Mitte des Tischri bis zum Schebat, vom Ende des Oktobers bis zum Februar ausdehnte [1]), und so läßt sich annehmen, daß Jesus durch den Anblick der grünenden Saaten oder eines Sämannes zu seiner Redeweise veranlaßt wurde. Wollte man dieselbe als Sprüchwort auffassen — man pflegt nach der Saat zu sagen: vier Monate noch und dann ist Erndte —, so könnte man der Anwendung desselben die gleiche Veranlassung unterlegen; aber es wäre nun diese Stelle für die Chronologie nicht mehr genau bestimmend, weil die Saatzeit mehrere Monate umfaßte. Die Absicht Jesu geht dahin, der langsamen Entwicklung des irdischen Samens bis zur Reife der neuen Frucht die schnelle Entwicklung seiner geistigen Aussaat entgegen zu stellen; die irdische Aussaat wird erst nach vier Monaten zur reifen Frucht, seine geistige Aussaat zeigt aber in den herzuströmenden Sichemiten jetzt schon reife Früchte — die Felder, durch welche sie ziehen, oder sie selbst als Saatfelder und als Frucht zugleich gedacht, haben die Farbe der Reife — ηδη λευκαι εισι, vgl. Ovid. Fast. V. 357. Die Reife der Sichemiten ist die Geistesbefähigung zur Aufnahme in das messianische Reich [2]).

V. 36.—38. Zur Ermuthigung der Jünger spricht sich nun Jesus weiter dahin aus, daß doch erst sie die Erndte halten, d. i. die wirkliche Aufnahme in das neue Gottesreich bei denen vollziehen werden, welche er so eben als bereits für dieselbe befähigt gepriesen hat. Hiernach beschränkt er dieses Urtheil von einer jetzt schon eingetretenen Reife und die reife Frucht wird jetzt wieder zur grünenden Saat, zur Hoffnung einer noch künftigen Erndte; er ist der Sämann und die Jünger werden die reife Frucht in das Vorrathshaus des ewigen Lebens einerndten. Die bildlich fortschreitende Rede ist allgemein gehalten, aber die allgemeinen Sätze sind auf Jesum und die Jünger, und auf ihre Wirksamkeit unter den Samaritern zu beziehen, vgl. 3, 29. 31. 34. Der Herr blickt prophetisch in die Zukunft und schaut im Geiste die

---

1) Bava Mesia fol. 136. b. Gloss. super Rosch haschanah fol. 16. 2.

2) *Chrysost.* Homil. 34.: και γαρ ἑωρων λοιπον το πληθος ερχομενον των Σαμαρειτων, την δε της προαιρεσεως αυτων ἑτοιμοτητα τας χωρας λευκαινομενας φησιν· ὡσπερ γαρ οἱ ασταχυες επειδαν λευκανθωσι προς αμητον εισιν ἑτοιμοι οὑτω και οὑτοι νυν, φησι, προς σωτηριαν εισι παρεσκευασμενοι και ευτρεπεις.

nach seinem Tode erfolgende glückliche Verbreitung und Aufnahme des Evangeliums in Samarien, s. Apg. 7, 4 ff. *Ὁ θερίζων λ.* ist in Beziehung auf die Jünger gesagt, s. V. 38.; das *μισθὸν λαμβανει*, er empfängt Lohn, nämlich den Lohn für die Mühe der Bebauung des Feldes, wird durch das folgende: *καὶ συναγει καρπ. λ.* erklärt, wobei die Rede von dem bildlichen Ausdrucke in die Anwendung übergleitet; die *ζωη αιωνιος* ist aber nach dem Johann. Sprachgebr. nicht ausschließlich das Leben im Jenseits, sondern das Leben, das mit dem Eintritte in das messianische Reich unter dem Einflusse des göttlichen Geistes beginnt und in Ewigkeit fortdauert; die Sammlung der Frucht *εις ζωην αιων.* ist also die wirkliche Einführung der Geistesbefähigten (der reifen Frucht, *καρπος*) in dieses jetzt schon beginnende Leben, oder die Aufnahme in das Gottesreich, in welchem die *ζωη* herrscht, — unsere Stelle demnach verschieden von Matth. 13, 30., welche unmittelbar von der Aufnahme in das selige Leben im Jenseits handelt. Die Folge von dieser Erndte wird die Freude der Jünger an dem Glücke der in das Leben eingeführten Gotteskinder sein, an welcher aber auch der Sämann, Jesus, Theil nimmt — *ἱνα καὶ ὁ σπειρ. λ.* [1]). Die in das Gottesreich Eingeführten sind demnach insoferne als Lohn für die Jünger zu denken, als sie ihnen ein Gegenstand der Freude werden; doch auch weiter in dem Betracht, daß ihre Einführung in das Gottesreich den Jüngern noch besondere göttliche Belohnung im Jenseits sichert, vgl. 1 Cor. 3, 8 ff.

Die bildliche Rede erregt bei dem Herrn V. 37. die Erinnerung an ein vom Feldbau hergenommenes gangbares Sprüchwort, *λογος*, das auf seine Thätigkeit und auf den Erfolg desselben für die Jünger vollkommen anwendbar ist. *Ἐν τουτῳ* scil. *πραγματι*, in diesem Falle, — *ὁ λογος εστιν ὁ αληθινος* (der Artikel beglaubigt) ist das Sprüchwort das wahre (dem die Wirklichkeit entspricht); vielleicht ist aber *ὁ αληθινος* nicht Prädikat, sondern Epitheton und der Sinn: in diesem Falle findet das wahre Sprüchwort Statt [2]); nach beiden Erklärungen ist hier *αληθινος* = *αληθης*, wie 19, 35.

---

1) Unrichtig *Chrysost.* l. l. *Οἱ προφηται εισι οἱ σπειροντες*, cfr. *Cyrill. Alex. Ammon.* in Cat. *Augustin.* Tr. XV. 32.

2) S. Winer Gramm. S. 106.

Dieses Sprüchwort [1]) wurde sonst im schlimmen Sinne gebraucht von der ungerechten Besitznahme fremden Gutes oder der Aneignung der Vortheile, die einem Andern zugehören, s. Matth. 25, 24.; hier aber dient es zur Anregung der Jünger, indem nur dieß den Nachdruck hat, daß sie einen schon zubereiteten Segen finden werden, vgl. 5 Mos. 24, 13.

Das noch Künftige sieht jetzt der prophetische Blick des Herrn schon in seiner Erfüllung und spricht von diesem prophetischen Standpunkte aus von demselben V. 38. als von bereits Geschehenem — *απεστειλα*, — *εισεληλυθατε*; vgl. 17, 18. Die Sendung ist der nach der Auferstehung den Jüngern gegebene Auftrag, in aller Welt das Evang. zu verkünden, Matth. 28, 16.—20. Mark. 16, 15., welcher auch die Predigt bei den Samaritern, die jetzt dem Herrn zunächst vorschweben, in sich schließt; der Ausdruck *κοπιαν* hält sich im Bilde, denn er wird von der Bestellung des Feldes gebraucht, vgl. 2 Tim. 2, 6.; und zieht das verwandte *κοπος* nach, Arbeit im Sinne des Gearbeiteten, des Werkes, vgl. 2 Cor. 10, 15. Auch bei dem Plural *αλλοι* ist, wie bei *ὁ σπειρων*, nur an Jesum zu denken; er wurde durch den entgegenstehenden Plural *ὑμεις* veranlaßt [2]). *Υμεις εις τ. κοπ. εισελ.*, ihr seid in die Arbeit eingetreten, d. i. ihr tretet eine schon verrichtete Arbeit an, ihr findet die Herzen schon zubereitet zum Heile, so daß euch nur die Einführung oder Aufnahme in das göttliche Reich übrig bleibt; diese frohe Aussicht soll die Jünger ermuntern [3]).

Was die destruktive Kritik gegen diese Unterredung einwendet, hat ebensowenig Gewicht, als ihre Einwürfe gegen das vorausgehende Gespräch. Was soll der Vorwurf bedeuten, „daß Jesus V. 32. die leibliche Speise so hart verschmähe und wegwerfend auf sie hinblicke?“ [4]) Gewiß ist es der Situation, in welcher

---

1) Bei den Griechen: *Αλλοι μεν σπειρουσιν, αλλοι δ' αυ αμησονται·* s. Wetstein z. d. St.

2) Die Väter denken, wie bei *ὁ σπειρων*, an die Propheten.

3) *Chrysost.* **Homil.** 34. *Ταυτῃ τῃ ῥησει προτρεπεται μαλλον αυτους. Επειδη γαρ εδοκει φορτικον ειναι το πραγμα, δεικνυσιν, ὁτι και ῥαστον εστι. Το γαρ σφοδρα φορτικον εκεινο ην, και πολλου πονου εδειτο καταβαλειν τα σπερματα και ψυχην αμυητον εναγαγειν προς πιστιν.*

4) Br. Bauer a. a. O. S. 142 f. Auch Weiße a. a. O. II. S. 216 f. nimmt an der Aeußerung Jesu in dieser Verbindung Anstoß und findet einen Beischmack von Prahlerischem in derselben!

wir ihn sehen, höchst angemessen, daß er, während sein geistiges Interesse das sinnliche Bedürfniß zurückgedrängt hat, unmittelbar auf jenes die Rede wendet, und man müßte es eher anstößig finden, wenn er auf die Einladung der Jünger sogleich nach der sinnlichen Nahrung greifen würde. Es soll ferner, wenn man den Ausspruch V. 32. als historisch voraussetzen wollte, das Mißverständniß der Jünger V. 33. undenkbar sein, weil Jesus seine Speise so bezeichne, daß sie bestimmt und deutlich von der leiblichen Speise unterschieden werde [1]), und man findet hier wieder wie oben V. 11. die sog. Johanneische Manier, geistig gemeinte Aussprüche fleischlich verstehen zu lassen [2]). Ein ähnliches Mißverständniß berichten aber auch die Synoptt. Matth. 16, 6. (vgl. V. 12.) parall., wobei die Hand des vierten Evangelisten keinen Antheil hat, und die bestimmte und deutliche Unterscheidung von der leiblichen Speise überhaupt, welche man vorgibt, liegt nicht in dem Ausspruche Jesu, sondern er unterscheidet seine Nahrung nur bestimmt von der Speise, welche die Jünger anbieten, so daß der Gedanke an eine anderswoher erhaltene sinnliche Speise nicht absolut abgeschnitten wird. Sofort macht der destruktiven Kritik das Gefühl die Einsprache, daß die Worte V. 35.: „sehet die zur Erndte reifen Felder," viel zu allgemein seien und einen viel zu großartigen Hintergrund haben, als daß sie nur die beschränkte Beziehung auf die Sichemiten enthalten könnten; die Umgebung des hülfs- und heilsbedürftigen Volkes sei das einzige Gebiet, welches der Herr den Jüngern als die reifen Saatfelder weisen konnte, und in dieser Lage müssen jene Worte entstanden sein [3]). Aber es läßt sich ja wohl auch eine einzelne Person als ein Saatfeld bezeichnen und so mag sich in Rücksicht auf die *πολλοι πιστευσαντες* V. 39. das kritische Gefühl darüber beruhigen, daß Jesus im Plur. von reifen Saatfeldern spricht; die Erndte ist nun freilich hier nicht so groß und reichlich, wie diejenige ist, welche Jesus Matth. 9, 37. meint; aber er spricht hier auch nicht von einem *θερισμος*

---

1) Br. Bauer a. a. O. S. 143.

2) Strauß a. a. O. I. S. 543.

3) Br. Bauer a. a. O. S. 146 f. Weiße a. a. O. S. 216. hält die betreffenden Worte für die Antwort auf eine Frage nach der Zeit des zu erwartenden Messiasreiches, die bei einer andern Gelegenheit an Jesu gestellt wurde.

πολυς, wie die destruktive Kritik den Text sich selbst bildet, um hiernach den Einwurf des Unangemessenen zu rechtfertigen. Man nimmt endlich V. 36 ff. einerseits wieder Anstoß an dem prophetischen Blicke Jesu, mit welchem er hier den zukünftigen glücklichen Fortgang seiner Sache in Samarien voraussieht [1]), anderseits an der Verbindung dieser auf eine zukünftige Erndte sich beziehenden Aeußerungen mit dem vorhergehenden Ausspruche, welcher die Erndte oder die Reife zur Erndte in die Gegenwart setzt, worin ein auffallender Widerspruch enthalten sein soll [2]). Der so oft wiederkehrende Angriff auf die übernatürliche Kraft in Jesu hat aber bereits auch schon öfters die geeignete Erwiederung gefunden, und was den andern Anstoß betrifft, so verweisen wir auf die oben gegebene Erklärung, nach welcher Jesus den Gesichtspunkt, unter welchem er die herbeiströmenden Samariter V. 35. und V. 36 ff. anschaut, mit Bewußtsein wechselt; ein solcher selbstbewußter Wechsel in der Anschauung und Betrachtungsweise ist aber dem reflektirenden Geiste so geläufig, daß es schwer begreiflich wird, daß ihn die reflektirende Kritik unbegreiflich findet, und man müßte sich, wenn der Evangelist bei freier Schöpfung Aussprüche mit einander verbunden hätte, die sich in demselben Subjekte wirklich aufheben sollten, wahrhaft über die Ungeschicklichkeit dieser Composition wundern und zwar dies um so mehr, da er sonst überall das Gegentheil von Geistesschwäche offenbart.

Der Glaube der Sichemiten, V 39.—42. Der Evangelist nimmt nun, nachdem er die Unterredung Jesu mit den Jüngern eingefügt, den V. 31. abgebrochenen Faden des Berichtes von den Sichemiten wieder auf und hebt jetzt die nächste Wirkung der Botschaft der Frau bei denselben, ihre πιστις, hervor, welche sie dem Herrn entgegenführte V. 30. Die πιστις der Sichemiten, die durch die verwundernde Verkündigung der Frau erregt wurde V. 39., ist ein anfangender Glaube, mehr erst die Geneigtheit zur Anerkennung der Messianität Jesu, als die wirkliche Anerkennung, in welche aber später dieser anfangende Glaube überging V. 42. Zu dieser höhern Stufe des Glaubens führte sie die Unterweisung Jesu während seines Aufenthaltes

---

1) Strauß a. a. O. S. 543 f.
2) Br. Bauer a. a. O. S. 149.

in Sichem, um welchen sie ihn baten V. 40., und sein belehrender und erhebender Vortrag brachte noch bei vielen Andern außer denjenigen, welche die Botschaft der Frau vernommen und ihm entgegengeeilt waren, die Frucht des Glaubens V. 41. Die Unterweisung des Herrn war so sehr überzeugend für die Sichemiten, daß sie nun ihren Glauben völlig auf ihre eigene Erfahrung gründen und den ihnen mittelbar zugekommenen Beweis des höhern Charakters Jesu gar nicht mehr in Anschlag bringen wollen V. 42. Doch waren sie auch auf dieser höhern Stufe des Glaubens noch erst eine heranwachsende Saat, die später reifen sollte; ihr Glaube war die Begeisterung des Augenblickes und er hatte noch nicht die bleibende Festigkeit, welche der für das Gottesreich reifen geistigen Frucht eigen ist; darum setzt der Herr V. 36 ff. die Erndte in die Zukunft. Mit Unrecht findet man in dem Ausdrucke λαλια V. 42. eine Art von Geringschätzung; wenn die Sichemiten wegen der Mitheilung der Frau zum Glauben geneigt wurden, so konnten sie dieselbe nicht ein „Geschwätz" nennen; es gebraucht auch Joh. statt dessen vorher V. 39. den Ausdruck λογος, dem also λαλια gleichgestellt wird; vgl. noch 8, 43. Die universelle Bezeichnung Jesu als σωτηρ του κοσμου kann nicht mehr auffallen, wenn man in Erwägung zieht, daß die Sichemiten einen zweitägigen Unterricht empfangen hatten und, nicht durch die pharisäischen Lehren eingeengt, zur Erfassung der Universalität des messianischen Heiles fähiger waren, als die Juden. Ὁ Χριστος nach σωτηρ του κοσμου ist nach den bedeutendsten Auktoritt. [1]) als späteres Glossem zu betrachten.

Die destruktive Kritik, welche in dem Auftrage des Herrn an die Jünger Matth. 10, 5. — εις πολιν Σαμαρειτων μη εισελθητε den Ausgang des Zweifels nimmt, ob wirklich schon Jesus sich den Samaritern freundlich genähert und ihnen das Evangelium verkündet habe, wie Johannes hier berichtet, macht die Entscheidung darüber von der Untersuchung abhängig, ob die vorausgehenden zwei Unterredungen des Herrn mit der Samariterin und mit den Jüngern ein historisches Gepräge an sich tragen [2]). Dies wird, wie oben dargelegt, in Abrede gestellt und die Entstehung der Johanneischen Erzählung sofort so erklärt, daß die

---

1) S. bei Grießbach und Scholz.
2) Strauß a. a. O. S. 535 f.

frühzeitige Verkündigung und Aufnahme des Evangeliums in Samarien nach dem Tode des Herrn Apg. 8. die Veranlassung gegeben habe, die Wirksamkeit Jesu während seines Lebens gegen den historischen Thatbestand auch auf dieses Land auszudehnen und diese Erzählungen zu bilden, die wir bei Johannes lesen. Da aber die Einwürfe, welche die auflösende Kritik gegen den historischen Charakter der vorausgehenden zwei Unterredungen vorbringt, von keiner Haltbarkeit sind, so ist ihre Hypothese, die sich an diese anlehnt, schlechthin abzuweisen. Der Bericht der Apg. 8. von der unbedenklichen Verkündigung des Evangeliums unter den Samaritern und von dem guten Erfolge der Predigt ist, anstatt der mythischen Auffassung des Johann. Berichtes zu dienen, vielmehr eine Stütze für die Glaubwürdigkeit desselben; denn beides, Verkündigung und Aufnahme, wird leicht erklärlich, wenn Jesus selbst mit seinem Beispiele vorangegangen und dieses Volk für die Lehre des Heils vorbereitet hat [1]). Wenn Jesus Matth. 10. die Jünger nicht in das samaritische Gebiet abordnet, so erklärt sich dies aus dem den Jüngern noch anhängenden Vorurtheil gegen das Volk der Samariter, das der Herr schonen wollte [2]); es verträgt sich nun aber leicht damit, daß der Herr mit den Samaritern in Berührung getreten, da er selbst über dieses Vorurtheil erhaben war.

Jesus kommt nach Galiläa und verichtet zu Kana das zweite Wunderzeichen.

Kap. IV. 43.—54.

Die Abreise nach Galiläa, V. 43.—46. Der V. 44. mit der Partikel γαρ eingeführte Ausspruch des Herrn scheint als eine Motivirung der V. 43. angezeigten Abreise nach Galiläa gelten zu wollen. So aufgefaßt scheint er das Land zu betreffen, das Jesus verläßt, und dieser Betrachtungsweise folgend haben Einige unter der πατρις Judäa verstanden, wo Jesus nach den Erzählungen des Matth. und Luk. zu Bethlehem geboren war [3]). Dagegen läßt sich nun zwar nicht einwenden,

---

1) De Wette Kurze Erkl. S. 65.

2) Lücke Comment. I. S. 576.

3) Br. Bauer a. a. O. S. 153 ff. Ebrard a. a. O. S. 348 f. Auch schon *Origen.* versteht unter der πατρις Judäa, aber als das Vater-

daß der Evangelist Johannes von der Geburt Jesu in Bethlehem nichts wisse, sondern Nazareth für seinen Geburtsort halte [1]); denn die Stellen Joh. 1, 47. 7, 42. beweisen dieses nicht, s. S. 236.; aber es steht entgegen, daß Jesus sich jetzt, bei der angezeigten Abreise nach Galiläa, nicht in Judäa befindet, sondern in Samarien; man müßte also zu απηλθε ergänzen: και ουκ εστρεψεν εις την Ιουδαιαν, was man für annehmbar befunden hat [2]), aber als eine zu starke Elipse nicht vertheidiget werden kann. Von einer andern Seite wird unter πατρις Galiläa verstanden und die motivirende Stellung des Satzes dadurch gewonnen, daß man das απηλθε so ergänzt: er reiste dahin ab, jedoch langsam und mit Zögerung [3]); aber es widerstreitet einer verständigen Geschichtschreibung, daß derjenige Gedanke, welcher motivirt würde, nicht ausgedrückt sein soll. Anders suchte man dadurch zu helfen, daß man die πατρις im Sinne von Vaterstadt oder Aufenthaltsort mit der Beziehung auf Nazareth oder auf Kapernaum deutete; Johannes soll nach dieser Auffassung sagen wollen: er ging nach Galiläa, aber nicht nach Nazareth [4]) oder Kapernaum [5]), denn ꝛc. Zwar hat nun diese Deutung mit der Beziehung auf Nazareth darin eine scheinbare Stütze, daß Jesus nach den Synoptt. Matth. 13, 54 ff. parall. diesen proverbiellen Ausspruch gegen die Be-

---

land der Propheten; **T. XIII.** 54. *Πατρις δη των προφητων εν τη Ιουδαιᾳ ην, και φανερον εστι, τιμην αυτους παρα Ιουδαιοις μη εσχηκεναι, λιθασθεντας, πρισθεντας, πειρασθεντας* λ. So auch Baumgarten-Crusius z. d. St.

1) Strauß a. a. O. I. S. 686 ff.

2) ***Origen.*** **T. XIII.** 53. *Αλλα και ει εγεγραπτο· μετα δε τας δυο ημερας εξηλθεν εις Γαλιλαιαν, αλλ' ουκ εγενετο εν τη ιδιᾳ πατριδι, αυτος γαρ — —, και ουτως χωραν το λεγομενον ειχεν αν· και ταχα το μεν βουλημα του ρητον τουτ' εστι.*

3) Gfrörer Gesch. des Urchrist. II. 2. S. 116. Aehnlich Meyer Comm. z. d. St., der den langsamen Hinzug Jesu seit seiner Entfernung von Jerusalem in Anspruch nimmt.

4) ***Cyrill.*** **Alex. II.** 4. *Επειδη δε δια μεσου κειμενην παρατρεχει την Ναζαρεθ, εν ᾗ προς αυτον κατατετραφθαι λογος, ως εντευθεν ηδη και αστον ειναι δοκειν, καταιρει δε μαλλον εις την Γαλιλαιαν, αναγκαιως ποιειται την απολογιαν της παραδρομης, και φησιν, ὁτι μεμαρτυρ.* λ. So ***Nonnus,*** Olshausen.

5) ***Chrysost.*** **Homil. 35.:** *δια τι τουτο [αυτος γαρ λ. v. 44.] προσκειται; Οτι εις Καπερναυμ ουκ απελθην, αλλ' εις την Γαλιλαιαν κακειθεν εις την Κανα.* So ***Euthymius.***

wohner von Nazareth richtete; aber wenn auch der vierte Evangelist denselben Vorfall im Auge hat; was wir unzweifelhaft annehmen S. 267, wornach εμαρτυρησεν die Bedeutung eines Plusquamperf. erhält [1]), so konnte er ihn doch auch allgemeiner auf das Land, in welchem die betreffende Stadt liegt, anwenden, und der Gegensatz, den man in V. 43. hineinlegt, ist nicht nur dort nicht angedeutet, sondern auch gar nicht zum Verständnisse vorbereitet, so daß man diese Auffassung gleich den andern abweisen muß. Von der motivirenden Stellung des Satzes V. 44. abgehend hat man weiter dadurch eine Verbindung mit V. 43. gesucht, daß man dem γαρ die Bedeutung von obgleich gibt [2]); da dieser Partik. aber diese Bedeutung eben erst gegeben wird und ihr sonst im griech. Sprachgebrauche durchaus fremd ist, so bleibt nur übrig zu bemerken, daß die grammatische Willkühr gegen alles Recht des Exegeten läuft.

Die logische Verbindung der Vv. 44. u. 43. ist aufzugeben und es muß eine Beziehung dieses Spruches auf den fg. V. oder fg. Abschnitt gesucht werden, welche sich auch findet. Die Partikel γαρ wird nämlich nicht selten bei Anwendung und Beziehung eines Satzes gebraucht, vgl. Apg. 2, 25. 13, 47. Röm. 10, 16. Mark. 4, 22. a., wo wir denselben mit nämlich einführen; es ist dies im Grunde nur eine besondere Art ihres explicativen Gebrauches [3]). Vergleicht man nun die vorhergehende Erzählung von den Samaritern mit dem nachfolgenden Abschnitte, so wird offenbar, daß hier der bezeichn. Gebrauch von γαρ obwaltet. Die Samariter wurden nach V. 41. gläubig δια τον λογον αυτου [Ιησου], bei den Galiläern aber waren es nach V. 45. die Wunder, die sie zum Glauben führten und es macht es der Herr V. 48. ausdrücklich zum Vorwurfe, daß sie nur auf Wunder hin glauben wollen; Jesus hat demnach bei den Galiläern eine minder geneigte Aufnahme, als bei den Samaritern, bei einem relat. fremden Volke, was er bereits früher in engerer Beziehung durch ein proverbielles Dictum ausgesprochen hatte; dies will also der Evangelist auf seinen Bericht anziehen: es ver-

---

1) Winer Gramm. S. 251.
2) Kühnöl Comm. z. d. St.
3) S. Wilke Neutestamentl. Rhetorik, Dresden und Leipzig 1843. S. 244 f.

halte sich nämlich mit der Aufnahme Jesu in Galiläa so, wie er sich selbst (in Beziehung auf Nazareth) ausgesprochen habe. Ungewöhnlich ist nur, daß der applicirte Satz hier voransteht, während er sonst nachgesetzt wird [1]). Diese Erklärung befriedigt bei genauerer Betrachtung so sehr den exegetischen Sinn, daß man in die Klage über Unauflöslichkeit der hier obwaltenden Schwierigkeit [2]) nicht einstimmen kann; es legt auch die destruktive Kritik keinen großen Scharfsinn an den Tag, wenn sie sich dahin ausspricht, daß der vierte Evang. dieses ihm zu Ohren gekommene Dictum hier an unpassender Stelle so anwende, daß er sich selbst nichts Bestimmtes dabei denke [3]). — *Παντα, ἁ* V. 45. (wofür ansehnl. Codd. *ὁσα* lesen) sind die *σημεια*, die Jesus am ersten Osterfeste in Jerusalem verrichtete, vgl. 2, 23.

Das Wunderzeichen — die Heilung des Sohnes eines königlichen Beamten aus der Ferne, V. 46.—54. Die gegenwärtige Reise Jesu nach Galiläa hat Kapernaum zu ihrem Ziele, wo er hernach seinen Wohnsitz aufschlägt, s. S. 264.; dahin nimmt er den Weg über Kana und verrichtet daselbst ein zweites Wunder. Der *βασιλικος* V. 46. kann nach der Etymolog. des Wortes ein Anverwandter des Königs (Herodes Antipas), oder ein königlicher Diener, ein Kriegs- oder Friedensdiener, Soldat oder Civildiener sein [4]). Für die zweite Bedeutung spricht der Sprachgebr. des Josephus, welcher das Wort häufig von königlichen Soldaten und Beamten gebraucht. Zur Entscheidung nun, ob er Soldat oder Civildiener ist, darf man den *ἑκατονταρχος* bei Matth. 8, 5 ff. parall. nicht herbeiziehen, da sich der dort erzählte Vorfall mit unserem Faktum nicht identifiziren läßt; die besondere Art seines Dienstes muß unentschieden bleiben. *Εν Καπερναουμ* ist mit *ην* zu verbinden; die Krankheit des Sohnes war ein Fieber V. 52.

V. 47.—50. Der Ruf von den Thaten Jesu bestimmt diesen *βασιλικος*, als er von dessen Ankunft in Galiläa gehört, sich

---

1) Vgl. Lücke Comment. I. S. 612 ff.

2) Schwegler und Zeller's Zeitschrift I. 1. S. 167.

3) Strauß a. a. O. I. S. 689.

4) *Chrysost.* Homil. 35. *Βασιλικος δε ητοι του γενους του βασιλικου ων, η αξιωμα τι αρχης ἑτερον ὁυτω καλουμενον εχων·* cfr. *Euthym.*

5) *Joseph.* Antiqq. X. 7, 5. XVII. 10, 7. B. II. 3, 4. 4, 1. 4, 2. cfr. Wetstein z. d. St.

mit der Bitte um Hülfe für seinen kranken Sohn an ihn zu wenden. Die tadelnde Erwiederung V. 48. auf die gestellte Bitte ist gegen die Galiläer im weitern Umfange gerichtet vgl. V. 45., aber sie gilt auch dem Bittsteller; denn sein Vertrauen zu Jesu, das sich auf den Ruf von Wunderthaten stützte, war ein auf dieser Grundlage ruhender anfangender Glaube an die höhere Persönlichkeit des Herrn, welcher in das Innere dieses Menschen blickend erkennt, daß die Dauer und Befestigung seines Glaubens von der Gewährung der Bitte um wunderbare Hülfe abhängt; die verstärkte Formel σημεια και τερατα nur hier bei Johannes.

Jesus rügt, aber er verweigert seine Hülfe nicht; er ist bereit, das Uebel zu entfernen und will den Glauben durch die Offenbarung seiner göttlichen Kraft begründen, um leibliches und geistiges Heil zugleich zu schaffen; auf die wiederholte Bitte des βασιλικος kündet er die bereits eingetretene Hülfe an: ὁ υἱος σου ζη, dein Sohn lebt, d. i. er ist [jetzt] gesund geworden. Die Worte σημειον ποιειν V. 54. gestatten nicht die Auffassung, daß hier ein Wunder des prophetischen Wissens, nicht der göttlichen Wirkungskraft geschehe, daß Jesus auf übernatürliche Weise eine natürlich erfolgte Genesung wisse; der Evang. denkt an eine von Jesu gewirkte Heilung, an eine in die Ferne wirkende Willensbestimmung und Kraft des Herrn. Der Glaube des Mannes an die Versicherung der erfolgten Genesung — επιστ. τω λογω, ᾧ ειπ. αυτω ὁ Ιησ. ist wieder in dem Maaße dieses Vertrauens Glaube an die höhere Persönlichkeit Jesu; seiner geistigen Beschaffenheit gemäß ist aber dieses Vertrauen nicht volle Zuversicht und so ist auch sein Glaube an den Herrn noch nicht Entschiedenheit, sondern harrt noch des erst zu erfahrenden Erfolges.

V. 52.—54. Dieser Erfolg wird ihm schon unterwegs von den freudig entgegenkommenden Knechten verkündet; er läßt sich genau den Thatbestand darstellen V. 52., um dessen sicher zu werden, daß die erfolgte Genesung auch wirklich das Werk des Herrn sei [1]), worauf er selbst in seinem Glauben fest wird und

---

1) *Chrysost.* **Hom. 35.**: *ει και ούτος επιστευσεν, αλλ' ουχ ὁλοκληρως ουδε ὑγιως· και τουτο δηλον εκ του πυνθανεσθαι, ποιαν ὡραν αφηκεν αυτον ὁ πυρετος. Εβουλετο γαρ μαθειν, ειτε αυτοματως, ειτε εκ της επιταγης του Χριστον τουτο γεγονε.* **Cfr.** ***Euthym.***

mit ihm sein ganzes Haus Glauben faßt. *Κομψως, κομψοτερον εχειν*, nur hier im N. T., wird bei den Griechen, wie das lat. belle habere, vom Wohl- und Besserbefinden gebraucht [1]); statt *χθες*, der im N. T. gebr. Form, haben ansehnl. Codd. *εχθες* [2]); da die Knechte von gestern sprechen, so übernachtete also der *βασιλικος* unterwegs; wenn dies bei der geringen Entfernung Kana's von Kapernaum auffällt, so wollen wir doch die aufhaltenden Reisebegegnisse nicht in Frage ziehen; *επιστευσεν* V. 53. ist mit Rücks. auf V. 47. 49. 50. wie 2, 11. von dem höhern Grade des Glaubens zu verstehen.

V. 54. Im Rückblicke auf das Wunder K. 2. zählt der Ev. das gegenwärtige als das zweite — nämlich als das zweite in Kana verrichtete; *παλιν* vor *δευτερον* ist ein Pleonasmus der populären Sprache, vgl. 21, 16. Matth. 26, 42. Apg. 10, 15.; grammatisch gehört *παλιν* zu *δευτερον*, aber logisch zum Verb., so daß eigentlich eine Incorrektheit des Ausdruckes obwaltet, denn der Satz heißt aufgelöst: er verrichtete wieder ein Wunder, nämlich dieses als ein zweites.

Dieses Heilungswunder wurde schon von Einigen unter den Alten für identisch mit dem Vorfalle gehalten, der bei Matth. 8, 5 ff. u. Luk. 7, 1 ff. erzählt wird [3]). In der neuern Zeit fand diese Ansicht viele Anhänger und namentlich ist sie auch von der destruktiven Kritik aufgenommen und zu ihrem Zwecke verwendet worden [4]). Die neben einer gewissen Aehnlichkeit der beiderseitigen Erzählungen obwaltenden Differenzen sollen nämlich

---

1) ***Hesych.***: *κομψοτερον, βελτιωτερον, ελαφροτερον.* **Arrian. Epict. III. 10.**: *ὁταν ὁ ιατρος εισερχηται, μη φοβεισθαι τι ειπῃ, μηδ' αν ειπῃ· κομψως εχεις, ὑπερχαιρειν, τι γαρ σοι αγαθον ειπεν; ὁταν γαρ ὑγιαινεις, τι σοι ην αγαθον; μηδ' αν ειπῃ· κακως εχεις, αθυμειν — τι ουν κολακευεις τον ιατρον; τι λεγεις· εαν θελῃς, κυριε, καλως ἐξω;* **Cf. Cic. Ep. ad Div. 16, 15.**

2) ***Moeris.***: *χθες και χθιζον αττικως· εχθες και εχθεσινον ελληνικον.*

3) ***Chrysost.*** **Hom. 35.** *Τινες μεν ουν τουτον* [*τον βασιλικον*] *εκεινον ειναι νομιζουσι τον παρα τῳ Ματθαιῳ.* **Auch *Irenaeus*** **ist dieser Ansicht, denn adv. Haer. XXII. 3. heißt es bei der Aufzählung der Begebenheiten aus dem Leben Jesu: Deinde iterum se subtrahens invenitur in Samaria — et filium *Centurionis* absens verbo curavit etc.; es müßte nur der Centurio von dem Uebersetzer herkommen.**

4) Strauß a. a. O. **II.** S. 95 ff. Weiße a. a. O **II.** S. 217 f. Br. Bauer a. a. O. S. 159 ff. Schweizer a. a. O. S. 79 f., der die Erzähl. bei Johannes später eingelegt sein läßt.

Verbildungen der Sage sein, welcher hiermit das Wunder anheim gestellt wird, und während nach dieser Rücksicht ein historischer Kern von sämmtlichen Erzählungen in Zweifel gezogen wird, kommt der Machtspruch der Unmöglichkeit hinzu, der den Zweifel zur entschiedenen Negation steigert [1]). Mit demselben Rechte, wird behauptet, mit welchem man die abweichenden Erzählungen bei Matth. u. Mark. von Einem Vorfalle deute, dürfe und müsse man auch die dritte, die Erzählung des Johannes damit verbinden. Diese Berechtigung zeigt sich jedoch bei einer genauern Vergleichung der drei Erzählungen keineswegs begründet; denn während die Differenzen zwischen dem ersten und dritten Evangelisten so unbedeutend sind, daß sie mit Leichtigkeit eine Ausgleichung finden [2]), so steht dagegen der Johanneische Bericht in allen Punkten von dem dort erzählten Vorfalle so bestimmt ab, daß sich jedem gesunden Urtheile ein verschiedenes Faktum herausstellt. Abgesehen von der Verschiedenheit der Zeit und des Ortes, von welchem aus die Heilung geschieht, ist die geheilte Person beiderseits eine andere, bei Matth. und Luk. ein Knecht, δουλος, bei Johannes der Sohn, υἱος, des Mannes; dort ist die Krankheit eine Nervenlähmung, παραλυσις, hier ein Fieber, πυρετος; dort hat der Bittende einen preiswürdigen Glauben, hier verdient er die Rüge des Herrn [3]). Bei so bedeutenden Verschiedenheiten muß man es für eine völlige Gewaltthat halten, diese Erzählungen in Eins zusammenzuwerfen. Mit Recht wird darauf ein starkes Gewicht gelegt, daß es undenkbar sei, daß die großartige Pointe in der Erzählung des Matth. V. 10 f. in der Ueberlieferung sich verloren, daß überhaupt das Bild des bittenden Mannes in das Gegentheil umgeschlagen haben sollte [4]). Betrachtet man die Heilung ohne Rücksicht auf den Grad des Wunderbaren, so kann es nichts gegen sich haben, daß der Herr unter ähnlichen Umständen zweimal eine solche verrichtet habe; was aber den Widerspruch gegen die Unmöglichkeit

---

1) Gfrörer vereinigt a. a. O. III. S. 290 ff. gleichfalls die beiderf. Erzähl., nimmt aber einen historischen Kern an, den Johannes am getreuesten darstelle.

2) Hug a. a. O. VI. 1. S. 35 f. Ebrard a. a. O. S. 434.

3) Darauf macht schon *Chrysost.* a. a. O. aufmerksam: *δειχνυται ἑτερος ὢν παρ' εκεινον ουκ απο του αξιωματος δε μονον, αλλα και απο της πιστεως.*

4) Neander Leben Jesu S. 350.

einer solchen Heilung aus der Ferne betrifft, so verweisen wir nur wieder auf das mehrmals ausgesprochene Urtheil, daß wir im Gebiete der Geschichte die Anwendung aprioristischer Sätze für schlechthin unzulässig halten.

Diese Heilungsgeschichte soll sich in der Sage unter Einfluß der Erzählung 2 Kön. 9, 5 ff. von Naemann, dem Syrer, gebildet haben und also rein mythischer Natur sein [1]). Aber nicht nur ist die evangelische Erzählung von jener in allen Stücken verschieden, sondern es findet sich auch nirgends eine Spur, daß die Juden in derselben ein messianisches Vorbild gefunden haben.

Nach einer andern Ansicht war sie ursprünglich eine vom Herrn gesprochene Parabel [2]), und ist durch Mißverständniß in der Ueberlieferung zu einer Geschichte geworden; der Ausspruch des Herrn in der mit dem Johann. Berichte confundirten Erzählung des Matth. V. 11. soll die Schlußgnome in der Parabel gebildet haben. Um dieser Hypothese einige Wahrscheinlichkeit zu verleihen, werden die Erzählungen beschnitten und zurecht gemacht, bis sie das geschichtliche Gepräge, das ihnen eigen ist, verloren haben; da wir aber diese Hypothese mit den Berichten vergleichen zu müssen glauben, wie sie vorliegen, und diese in ihrer gegebenen Form eben Geschichte sein wollen, so müssen wir dieselbe ihrem Erfinder als unbrauchbar zurückstellen [3]).

---

1) Strauß a. a. O. S. 111.
2) Weiße a. a. O. S. 218.
3) Vgl. Lücke Comm. I. S. 625. Tholuck Comm. S. 187. Hug a. a. O. S. 38 f. Ebrard a. a. O. S. 350.

Verbesserungen.

Seite	Zeile	statt	zu lesen
24	Not. 1. 10	St.	del.
25	10	ωβιλισται	ωβελισται
—	13	καφαλαιον	κεφαλαιον
29	12	επαυτυφωρῳ	επαυτοφωρῳ
47	4	Süchar	Sychar
80	5	opost.	apost.
94	10	Selbstbewußtsein	Selbstbewußtseins
97	4	die Synoptiker	die zwei ersten Evangelisten
109	19 u. 20	επιγνωσκει	επιγινωσκει
121	21	Orginal	Original
125	3	— φαντος	— ψαντος
136	Not. 1. 3	anferre	auferre
137	Not. 1. 9	παρασιωπεθεντα	παρασιωπηθεντα
161	7	entgegenstehenden	entgegenstehende
176	Not. 2. 3	Aussumpsit	Assumpsit
180	25	ενσαρκοθεις	ενσαρκωθεις
189	9	εζηγ.	εξηγ.
199	Not. 1. 3	προφητῳ	προφητη
212	8	(Hohenliede)	Hohenliede
236	5	1 Joh.	Joh.
— u. 237	27. 5	ιδου — αληθης	ιδε — αληθως
251	Not. 5	μετερα	μητερα
253	22	Renigungssitte	Reinigungssitte
255	5	ἡγουμενας	ἡγουμενος
257	Not. 1. 1	Εβεβαιωθησιν	Εβεβαιωθησαν
266	13	ανεφιοι	ανεψιοι
270	Not. 2. 11	ενερηθεισαν	ενεργηθεισαν
295	11	(nicht)	nicht
307	13	εργασμενα	ειργασμενα
316	22	nach „Bilde“	ergänz. von der Ehe
317	11	Schoschbeninn	Schoschbenim

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Maier, Adalbert

Commentar über das Evangelium des Johannes

Bd.: 1

Carlsruhe [u.a.] 1843
Passau, Staatliche Bibliothek -- S nv/Rt 13-1/2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11347023-9